ISSN 0024-7359



La filiation
Un devenir inachevé

Philippe Abadie
Dominique Bourdin
François Chirpaz
Michel Deneken
Odile Falque
Jacques Schlosser

241

Janvier - Mars 1999

Janvier - Mars 1999 - tome XLVIII-1

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1999

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire
Administrateur : Gabriele Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 241 Lumière & Vie

La filiation
Un devenir inachevé

Devenir fils

"Vous serez pour moi des fils
et des filles, dit le Seigneur" (2 Co 6,18).

Des dysfonctionnements dans nos sociétés occidentales, telle la délinquance grandissante des mineurs, interrogent politiques, philosophes, sociologues, psychologues sur les conséquences effectives ou non de la dilution des structures familiales traditionnelles.

Discutée dans une ambiance trop passionnelle et idéologique, la loi sur le PACS n'a pas permis un approfondissement de la question de la transmission entre générations, articulée à celle de la filiation, adoptive ou non.

L'être humain est fils ou fille : père ou mère, il n'en demeure pas moins fils ou fille, c'est-à-dire relié à une origine qu'il ne maîtrise pas. Il n'existe d'auto-engendrement que pathologique. Le terme fils ou fille désigne la relation la plus universelle et la plus structurante qui soit.

Sur le sens de cette condition filiale, il règne une grande hésitation. La volonté moderne d'autonomie de la conscience, fondement du sujet qui s'affirme libre, relativise la structuration de ce même sujet par la filiation. Elle paraît trop naturelle par son enracinement biologique, elle renvoie à une altérité produisant soit une altération de la personnalité, soit une aliénation de la conscience.

Aussi faudrait-il démythiser l'origine biologique afin de priver la filiation naturelle de sa domination.

À l'instar du slogan de Simone de Beauvoir sur la condition féminine : "On ne naît pas femme, on le devient", l'origine naturelle serait seconde, la filiation n'accéderait à sa vérité humaine que là où le père et la mère se retireraient. Ce retrait favoriserait à l'enfant l'accès à la liberté filiale. On ne naît donc pas fils, sinon au sens biologique, on le devient dès lors que, disparaissant, la relation fusionnelle ou autoritaire avec les antécédents laisse sur place à l'émergence d'un sujet autonome.

L'accession à l'autonomie vérifierait la réussite de la filiation et du même coup rendrait possible d'être père ou mère non seulement biologiquement mais humainement, les parents étant ainsi les témoins d'une loi qui s'impose à tous et donc à eux-mêmes.

Devenir fils de Dieu, c'est la vocation que propose l'Évangile : Jésus le Fils invite à entrer dans une relation similaire à celle qu'il entretient avec son Père, origine asbsolue qui fonde et scelle la fraternité entre les humains. Cet appel, en complicité avec notre condition, fait l'objet de ce cahier.

Dominique Bourdin ouvre le parcours en rappelant les données psychanalytiques qui lui permettent d'organiser son étude autour de la notion de dette symbolique. Sur ce socle, elle analyse la crise actuelle qui se focalise pour une part sur la démission de l'autorité parentale, favorisant la dilution de la loi, et aggravant les conflits intra-familiaux et sociaux.

François Chirpaz s'efforce de définir l'originalité de la relation filiale : elle n'est pas l'effet d'un choix. Pour devenir humaine et ne pas demeurer abstraitement biologique, elle doit être assumée en un jeu de rôles difficile, jamais achevé, impliquant parents et enfants.

Odile Falque, dans un domaine plus circonscrit, montre que la crise de l'adolescence, répétant la crise œdipienne, se résout par l'assomption de la dissymétrie parentale, c'est-à-dire lorsque le rapport est triangulaire et non plus binairement répétitif.

Philippe Abadie introduit dans le monde étrange des généalogies évangéliques. Elles sont pleines de sens si l'on tient compte des irrégularités dans la séquence des générations. Leur construction fait échapper à l'enfermement du clan pour ouvrir au devenir universelle de l'humanité.

Jacques Schlosser, après une étude sémantique des termes bibliques signifiant la filiation, analyse les apports de trois témoins majeurs de l'originalité de la relation de Jésus à Dieu.

Jacques Deneken approfondit cette question en définissant la double forme de filiation : fils de David et Fils de Dieu, qui qualifie l'intégration de Jésus dans l'histoire de son peuple et sa relation à Dieu. Cette seconde qualification ouvre à une autre image du Dieu d'Israël.

L'ensemble de ce parcours anthropologique et exégétique conduit à percevoir la filiation non comme un état définitivement donné mais comme une relation à construire.

Christian DUQUOC
Directeur

Suite à une erreur d'impression,
la bibliographie donnée par Christian Biot
à la fin de sa position, ainsi que
l'adresse de son association,
ont été tronquées.
Nous prions l'auteur, les lecteurs
et lectrices de bien vouloir nous en excuser.

Christian BIOT

Droit et éthique de la santé
95 bd Pinel - 69677 Bron Cedex
10 avril 1995 - 30 juillet 1998

Éléments de bibliographie

Revue Médecine et hygiène n° 1850 (15 août 1990) présente la méthode proposée par le S.E.L. (SEL, 95 bld Pinel - 69677 Bron Cedex).

Revue Éthique n° 6-7 (1993) : *Vivre la mort médicalisée* (Éd. Universitaires, Paris 2-71130-520-1).

Maurice Abiven - *Une éthique pour la mort* (DDB, Paris, 1995 - ISBN 2-220-03635-9).

Jean Claude Besanceney, *L'éthique et les soignants* (Lamarre, Paris, 1996 - ISBN 2-85030-260-0).

Jean-François Malherbe - *Homicide et compassion, l'euthanasie en éthique clinique* (Médiaspaul, Paris, 1996 - ISBN 2-89420-335-7).

Revue de la fédération Jalmalv n° 53 : *Les enjeux de l'euthanasie* (juin 1998) (Jalmalv 4bis rue Hector-Berlioz 38000).

Revue Lumière et Vie n° 238 juin 1998 : *L'euthanasie* (2, place Gailleton - 69002 Lyon).

Dominique BOURDIN

Filiation et humanisation

Chaque être humain est dépendant pendant de longues années de ceux qui l'ont fait venir à l'existence et/ou qui l'ont pris en charge. Cette conséquence de la néoténie[1] met d'emblée l'existence humaine sous le signe d'une dialectique entre dépendance et indépendance. Nul d'entre nous ne peut se considérer comme un *self made-man*, quelqu'un qui se serait fait lui-même. D'autant que le désir qui a attendu et accueilli notre naissance (ou qui l'a vécu comme une malchance voire une malédiction) s'est manifesté de multiples manières, à travers les gestes de soins et les paroles qui nous ont baignés, bercés, entourés dès les premiers jours.

Nous recevons la vie. Nous avons besoin d'être reconnus par des parents, ou par d'autres personnes qui en ont tenu lieu. La recherche de reconnaissance reste d'ailleurs décisive tout au long de l'existence de chacun. Mais ce lien affectif est aussi un lien symbolique, qui nous humanise. Nous l'étudierons dans son déploiement comme problématique de filiation, d'abord au niveau de la structuration psychique de chaque individu, puis dans sa dimension sociale et culturelle, aujourd'hui marquée d'une crise profonde.

---

1 Ou prématuration constitutive de l'être humain qui le distingue assez radicalement des autres mammifères, qui n'ont besoin que de quelques semaines pour atteindre l'autonomie propre à l'espèce. La maturation biologique des structures cérébrales humaines s'étend au contraire sur les trois premières années de la vie, ce qui implique qu'elle s'effectue pour une part en simultanéité, et par suite en interaction, avec les influences environnementales et affectives vécues par l'enfant.

Enfin nous regarderons ce que les traditions religieuses, et en particulier le christianisme, apportent comme éclairage spécifique ou comme proposition pour vivre et penser cette réalité fondamentale et universelle de la filiation.

I

Structuration psychique et succession des générations

Identification primaire et deuil originaire

L'éveil du nourrisson est marquée par les rythmes de la nourriture et des soins, par "l'attachement"[2] fort précoce aux odeurs, à la voix et à la présence de sa mère et/ou de ses proches, par les alternances de plaisir et de déplaisir, voire de douleur, et enfin par son exploration progressive du monde extérieur, d'abord par le regard, le goût et le toucher. S'il *ressent* ce qui l'entoure, le bébé ne s'en distingue pas clairement et l'expérience première est celle d'une indifférenciation (que l'on peut rapprocher de ce que Freud entendait par narcissisme primaire[3], structure qui correspond à l'illusion primaire produite par cette indifférenciation).

La structuration affective des premières semaines ne peut donc être pensée en termes de relation qui unirait un sujet à un objet. Relation à l'objet aimé (sur le mode de l'absorption, de l'incorporation qui est celui de l'alimentation), et identification ne sont pas distinguées. Il s'agit d'identification primaire. On comprend alors l'importance des *moments de manque, de frustration et d'absence de la mère* (ou de quiconque en tient le rôle) : s'ils ne sont pas excessifs ni trop prolongés, s'ils ne débordent pas les capacités psychiques du nourrisson, ils sont ce qui incite le nourrisson à retrouver en lui-même les sensations déjà vécues, à reconnaître sa mère à son retour, à découvrir peu à peu la différence entre l'adulte et lui, à symboliser son absence. C'est ainsi que commence la vie psychique proprement dite, et l'on se sou-

2 Nous faisons ici référence aux travaux de J. Bowlby et aux études plus récentes sur les intéractions mère / nourrisson.

3 Voir A. GREEN, "Narcissisme primaire, structure ou état ?", in *Narcissisme de vie, narcissisme de mort,* Paris, éditions de Minuit, 1983.

vient du petit-fils de Freud, jouant vers dix-huit mois, inlassablement, à envoyer au loin et à attirer de nouveau près de lui la bobine attachée par un fil, en scandant ses gestes des termes "*Fort*" (parti) et "*Da*" (ici) : symbolisant ainsi le départ de sa mère, il anticipait aussi son retour, et s'appropriait ainsi activement ce qu'il était d'abord obligé de subir.

Le dépassement de l'identification primaire, qui est la relation de symbiose originaire, est décrit par certains auteurs comme un véritable deuil[4]. En tout cas la mère originaire est l'objet définitivement perdu que la vie psychique tend en vain à retrouver au fil des relations affectives qui se constituent par la suite, et qui se devine dans la nostalgie plus ou moins forte d'être parfaitement compris et de ne connaître aucun manque. *La vie psychique s'origine dans la différence instaurée, et dans la distance* prise avec la personne originaire (féminine pour le garçon comme pour la fille...) qui vous donne la vie au jour le jour – et qui le plus souvent est aussi celle qui vous a porté dans son propre corps.

L'interdit œdipien et la différence des générations

Sautant par-dessus toutes les expériences structurantes de la sexualité infantile prégénitale, ainsi que sur celles de la découverte de soi, le tout marqué par l'éveil de la vie fantasmatique, nous interrogerons maintenant le moment œdipien. L'enfant y découvre, entre trois et cinq ans, l'attrait pour le parent du sexe opposé, occasion pour le garçon de faire l'épreuve de sa masculinité, et pour la fille de vérifier que sa féminité a valeur aux yeux de l'homme qui compte pour elle, (et dans le meilleur des cas qui compte aussi pour sa mère) – son père. Mais dans ce puissant mouvement affectif, la fillette a connu l'inquiétude sur son propre sexe et la déception devant la féminité de sa mère, aussi limitée qu'elle-même, tandis que le garçon éprouve les affres de la rivalité, puisqu'il veut prendre la place de son père et pour cela "l'éliminer" ; il prend peur devant ses propres sentiments d'hostilité, bref éprouve ce que Freud a désigné comme "angoisse de castration".

4 Voir P.-C. RACAMIER, "Le deuil originaire", in *Le génie des origines*, Paris, Payot, 1993, 1re partie.

Naturellement la réalité n'est pas aussi schématique que notre description sommaire, et l'on sait en particulier qu'il faut également tenir compte du mouvement inverse, dit "œdipe inversé", lié à la bisexualité du psychisme humain, et dans lequel le garçon se comporte comme une fille et vice-versa.

Identifications œdipiennes et identité personnelle (sexuée)

Mais ce qui nous importe ici, c'est de repérer que dans ces attirances affectives et ces mouvements d'hostilité, qui portent désormais la marque de la sexuation, et qui éveillent l'enfant à la sexualité génitale sous son mode le plus passionnel, s'effectue une double reconnaissance, ainsi inscrite au plus profond du psychisme : celle de la différence des sexes, et celle de l'interdit du désir portant sur le parent, c'est-à-dire que l'interdit et la différence des générations se trouvent structurellement noués ensemble.

De ce fait, l'hostilité refoulée permet l'inscription du rapport à l'avenir : c'est impossible aujourd'hui, mais un jour je serai comme papa. Et l'on voit comment l'hostilité (ou plutôt l'ambivalence surmontée) sous-tend l'identification au parent du même sexe, renforcement psychique essentiel de la masculinité ou de la féminité, qui ne sont pas des réalités seulement biologiques.

L'interdit œdipien structure donc, comme on l'a vu, la différence des générations. Celle-ci est essentielle à l'élaboration d'une identité personnelle, tant pour la construction de son rapport au temps, et donc pour la possibilité de penser son histoire, que pour la constitution d'une identité clairement sexuée.

Perversions incestueuses et incestuelles

Mais cette distinction des générations doit être inscrite aussi dans la vie quotidienne, à l'aide des interdits posés par les parents, de leurs exigences éducatives, d'une certaine séparation des espaces dans la maison (la chambre des parents, le lieu où les enfants jouent), ou des temps (enfants couchés tandis que leurs parents discutent ou reçoivent des amis).

S'il est manifeste que l'acte incestueux commis par un parent sur un enfant vient troubler gravement l'interdit qui posait à la fois la

distance et la confiance entre le parent et son enfant, il ne faut pas oublier que bien des conduites plus floues de réciprocité absolue entre “droits” des parents et “droits” des enfants, voire de domination des désirs des enfants sur toute la vie familiale, par exemple, viennent brouiller ces différences et ces frontières qui permettent à l'enfant de se distinguer des parents et de vouloir grandir. Même sans inceste au sens strict, il est bien des climats et des comportements incestuels (le terme est de P.-C. Racamier), à commencer par le manque d'autonomie d'enfants déjà grands pour leur toilette, ou l'habitude de telle mère phobique, en l'absence du père, de demander à l'enfant de la rejoindre dans son lit pour qu'ils se sentent tous deux plus en sécurité.

On sent toute la différence avec, par exemple, des jeux du dimanche matin sur le lit des parents non encore levés, qui relèvent le plus souvent d'un plaisir commun lié à la fois à l'intimité et à l'apparence de transgression, tout en laissant bien à leur place et les parents et les enfants. Et l'on pourrait évoquer bien d'autres situations où, en toute clarté, l'un des enfants tient le rôle de l'un des parents, pour décider des courses, faire un repas, accompagner son père ou sa mère etc.

Le fantasme d'auto-engendrement

L'enfant lui-même saura fort bien, à l'occasion, utiliser les circonstances qui peuvent amener un affaiblissement des interdits : par exemple, profiter des suites d'une terreur nocturne ou d'une maladie angoissante pour obtenir le maintien de sa présence dans la chambre ou le lit des parents, ce qui devient condition de son endormissement bien après le trouble initial. Car la confusion des rôles est jouissance immédiate, expérience de toute-puissance, mais elle oblitère l'avenir.

Curieusement, le fantasme bien connu de toute-puissance, qui prend son essor sans limites si les différences et les interdits ne sont pas vraiment posés, s'accompagne volontiers d'un renforcement du fantasme d'auto-engendrement : je me suis fait tout seul, je n'ai besoin de personne. C'est donc précisément lorsque la dépendance affective est la plus grande, du fait par exemple d'un climat familial incestuel, qu'elle est la moins perçue. Celui qui ne sait pas se séparer peut se croire invulnérable. Celui qui vit des séparations ou des refus, et qui parfois

en souffre, sait qu'il a besoin des autres, comme autres, et que ce ne sont pas de simples prolongements de lui-même.

Le prix à payer pour des fantasmes d'auto-engendrement excessifs est élevé[5]. Les angoisses d'annihilation et surtout d'engloutissement en sont la forme la plus saisissante : si je ne suis que par moi-même, je peux tout à coup n'être plus rien. Les risques d'effondrement des défenses psychiques sont ainsi particulièrement menaçants chez quiconque n'a pas élaboré des relations différenciées à des personnes distinctes, sexuées, et n'a de ce fait pas reconnu la différence des générations.

La dette symbolique

C'est que ceux qui nous précèdent nous soutiennent, et justement nous soutiennent en s'effaçant. La position de parents implique la reconnaissance de la personne de leur enfant, mais aussi de son autonomie possible. En renonçant à une toute puissance sur son enfant (renoncement signifié en particulier par le respect d'un interdit sexuel à son endroit), les parents distinguent leur enfant de tout objet de possession, et acquittent ainsi une dette symbolique envers l'humanité.

La position d'enfant implique la reconnaissance d'avoir reçu la vie de parents qui ont aussi leur propre vie. L'enfant est essentiel pour eux, sans être tout pour eux, et c'est d'eux qu'il reçoit aussi sa propre capacité d'autonomie. En se séparant d'eux, il leur doit d'une certaine manière une dette indéfinie. *C'est dans sa capacité à reconnaître à son tour l'autonomie d'autrui, et notamment de ses propres enfants, que l'enfant paie cette dette symbolique* qui fait que la relation d'homme à homme, de supérieur hiérarchique à inférieur, et surtout de parent à enfant, n'est pas seulement de l'ordre de la tyrannie ou de l'assouvissement de ses propres intérêts.

---

5 Car ils sont pour une part universels et nécessaires ; ils viennent par exemple renforcer le courage de s'éloigner des parents et de montrer de quoi l'on est capable, et donc le passage à l'âge adulte. De manière générale, tous les processus que l'on peut repérer comme pathologiques existent également dans les autres situations ; c'est leur degré, leur généralisation, leur exclusivité et surtout l'absence de fonctionnements plus élaborés capables de les réguler qui signent les dérives pathologiques.

La formalisation juridique des droits d'autrui, comme la conceptualisation philosophique de la dignité humaine liée à la conscience de soi et à la capacité de décision libre, viennent rendre compte, sur leur terrain propre, de ce qui est aussi enraciné en nous comme logique du fonctionnement psychique.

II

La filiation aujourd'hui : un aspect de la crise anthropologique

La fonction paternelle

Du point de vue de la dette symbolique, la fonction paternelle déborde donc de beaucoup la seule question du rôle des pères réels, et ne concerne pas les seuls mâles.

La fonction paternelle se soutient du langage, montre Lacan, et celui-ci présentifie le tiers qui vient casser la fascination des relations affectives duelles, en miroir, dont le modèle par excellence serait la relation mère-enfant. Le langage comporte sa loi interne, et vient ainsi signifier l'exigence sociale et la présence de l'interdit. La fonction paternelle est présente dès que la dette symbolique est mise en jeu, dès que certains ont pour fonction de signifier à d'autres l'existence d'un interdit, et de le faire respecter, ou dès qu'il s'agit de soutenir ce qui socialise et ce qui institue.

Si les pères ont pour fonction de représenter dans la vie familiale la dimension d'"autorité", celle-ci n'a rien à voir avec le caractère plus ou moins autoritaire du père, et n'implique nullement l'effacement de la mère. Il s'agit de l'ouverture de la famille sur les exigences de l'extérieur, du tiers social. C'est la reconnaissance de l'interdit et la différence des générations qui sont en jeu. Sans que cela l'empêche de faire aussi tout autre chose (et notamment de "paterner" tandis que la mère "materne"), le père a pour fonction propre d'assumer la dette symbolique et sa transmission.

Difficultés de l'individuation

Mais l'hostilité du moment œdipien a beau être généralement refoulée, elle n'a pas disparu. La différence des générations implique une autorité des parents sur leurs enfants, et celle-ci peut fort bien être mal supportée, voire contestée dans son principe. Surtout si les enfants sentent que la dette symbolique n'est pas totalement prise en compte par leurs parents et que l'attitude interdictrice et protectrice vient davantage de leurs craintes ou de leur volonté de domination, tandis que la volonté d'autonomie des enfants, accentuée lors de l'adolescence, ne semble pas clairement reconnue (à tort ou à raison).

D'ailleurs, plus le jeune a du mal à élaborer sa propre existence de façon indépendante, plus il en voudra à ses parents de sa dépendance à leur égard. Les conflits familiaux les plus durs signent davantage l'incapacité à se séparer vraiment du point de vue psychique, que l'indifférence ou le manque d'amour entre parents et enfants.

La difficulté de l'individualité prend aussi aujourd'hui la forme d'une coexistence prolongée des enfants adultes chez leurs parents, particulièrement des garçons, même lorsque les conditions financières rendant possible une autonomie sont réunies. L'absence de désir de prendre en charge soi-même son cadre de vie et la gestion de l'ensemble de ses besoins, de s'imposer dans la vie sociale ou de construire une existence qui puisse à son tour donner la vie (l'âge du premier enfant est de plus en plus proche de la trentaine) témoignent aussi d'une intégration insuffisante de la dette symbolique pour que s'impose le désir de devenir à son tour "parent", transmetteur de vie et capable d'assumer une engagement, une responsabilité et une "autorité".

Inversement d'autres jeunes sont "virés" prématurément de chez leurs parents, parfois avant dix-huit ans, ou encore jugent nécessaire de partir. Mais ces séparations brusques, conflictuelles, souvent suivies de période de "galère" parfois très dures, ne signifient pas que l'élaboration psychique de la séparation soit faite. Rancœur ou nostalgie dominent et le plus souvent ces deux sentiments sont fortement mêlés. Ni la séparation psychique correspondant à une maturation réglée par la dette symbolique, ni une coexistence suffisamment viable ne se sont révélées possibles. Exigence tyrannique des parents envers leurs enfants, ou des enfants envers leurs enfants ? Cela dépend, parfois les deux. Mais l'on devine les impasses sociales et affectives qui sont suscitées

par la prévalence des fantasmes de toute-puissance à l'une ou l'autre des générations...

Notons inversement, au passage, l'importance des transmissions[6] de la mémoire familiale, l'attachement au pays ou à la culture d'origine, parfois le goût de la généalogie. Le film de Kurosawa, *Rhapsodie en août*, illustre à merveille ce besoin des jeunes de construire leurs repères sur la façon dont s'entremêlent histoire familiale et histoire universelle[7], et la façon (largement confirmée par la pratique clinique) dont ce sont souvent les grand-parents qui assurent cette fonction de transmission tandis que les parents voudraient occulter et maintenir secret tout ce qui dans ce passé les met mal à l'aise ou leur paraît pénible et gênant.

Meurtre du père et avènement des fils

Il faut donc s'approprier l'héritage transgénérationnel, et une certaine mort du père comme père pour que l'enfant devienne adulte et parent à son tour. Freud imagine le meurtre du père primitif, tyrannique et accapareur de toutes les femmes, à l'origine du lien social qui unit les frères, après qu'ils aient tué le père et célébré le repas totémique par lequel ils s'attribuent collectivement sa puissance[8]. Collectivement : désormais la dette symbolique, ici signifiée par la culpabilité liée au meurtre du père, est passée par là.

Il est effectivement, souvent, une culpabilité des jeunes à laisser les parents pour partir "faire leur vie". Il est aussi une cruauté nécessaire. Je pense à cette jeune femme enceinte, qui réfléchit à l'empressement des grand-mères (sa mère et sa belle-mère) à l'inonder de conseils, à lui imposer plusieurs mois à l'avance tel vêtement, tel berceau, etc. pour le nourrisson à venir, et qui s'effraie de ce besoin des grand-parents de pouponner comme si un enfant (que les mêmes grand-mères décrivent par ailleurs comme une charge qui a "bouffé" leur vie quand elles étaient mères) était un jouet. Il lui faut se dégager de l'emprise de sa mère et de la pression de sa belle-mère si elle veut pouvoir décider elle-même de la façon dont sera élevé son enfant,

---

6 Pour une perspective plus large sur la transmission culturelle, cf R. DEBRAY, *Transmettre*, Paris, O. Jacob, 1997.
7 Ici, à propos de la mort de leur grand-père lors du bombardement de Nagasaki.
8 Cf S. FREUD, *Totem et tabou* (1913), Paris, nrf Gallimard, 1993.

des moments où elle le confiera ou non à telle grand-mère. L'enfant n'est pas une possession indifférenciée de tous les membres des deux familles. Mais il ne va pas de soi d'être vraiment mère, si sa mère veut continuer à l'être à travers elle et à sa place (charge en moins). Il lui faut fantasmatiquement tuer l'emprise de la génération précédente sur elle, son autorité, pour se retrouver adulte comme sa mère et sa belle-mère, mère comme elles l'ont été… Et l'on sait combien de stérilités féminines ont pour composante, entre autres, l'absence d'élaboration de relations d'une fille adulte à une mère adulte, et l'absence d'intégration psychique d'un rôle paternel du père dans l'enfance de la femme.[9]

Société contemporaine et crise de la paternité

Les exemples que nous venons d'évoquer portent davantage sur la relation entre la mère et la fille ; la rivalité œdipienne doit être dépassée pour permettre une identification et une différenciation suffisante qui doivent aller de pair : devenir mère à son tour, comme sa mère, mais à sa propre façon.

Il nous faut maintenant bien faire la différence entre deux situations radicalement opposées. D'une part la transgression de l'autorité du père est nécessaire pour devenir père ou mère à son tour, au prix d'une culpabilité mesurée permettant de faire à son tour preuve d'autorité, comprise comme service et responsabilité (ce qui est impliqué par la dette symbolique) et d'accéder sans excès d'angoisse aux diverses formes de (pro)création. Dans d'autres cas, l'insuffisance de cette autorité, sa faiblesse ou son absence laissent libre cours aux jeux destructeurs de la toute-puissance et de l'indifférenciation, empêchant la prise de responsabilité.

On a accusé les pères d'être trop absents après leur avoir reproché d'être trop autoritaires. Nous ne voulons pas nous joindre à ce concert. La question est de savoir si la société soutient le rôle des pères comme pères, si l'enfant est éduqué en fonction de ce qu'il peut devenir, ou s'il est d'emblée consommateur en puissance, bercé par le lait édulcoré du monde de la publicité, selon un Tout maternel

---

9 Cf sur ce sujet, G. Delaisi, *La part de la mère*, Paris, O. Jacob, 1997 ; M. Bydlowski, *La dette de vie*, Le fil rouge, Paris, PUF, 1997 ; et un ouvrage plus technique, mais très riche de S. Faure-Pragier, *Les bébés de l'inconscient*, Le fil rouge, Paris, PUF, 1997.

qui ne connaît que les images de plaisir immédiat et le zapping des images plutôt que le temps plus lent des relations et des structurations. L'enfant est-il formé par les adultes ou par les medias et par ses pairs ? Comment apprendra-t-il alors la nécessité des délais, et l'importance des différences, à commencer par celle des générations ?

Absence d'inscription symbolique, désarroi et violence

Le juriste Pierre Legendre, formé aussi par la psychanalyse lacanienne, insiste sur la fonction parentale des États[10], et sur la grave crise anthropologique qui se manifeste aujourd'hui dans les incertitudes et les dérives du droit familial. La fonction paternelle ne repose pas seulement sur les pères, mais sur toute l'institution juridique et politique. En Occident, le modèle familial et juridique s'est construit sur le double héritage du droit romain et du droit canonique de l'Église du Moyen Âge. La mise en question de cette conception ne doit pas faire oublier les éléments d'institution nécessaires à toute humanisation.

Legendre évoque en particulier le crime du caporal Lortie[11], faisant irruption au Parlement du Québec en tirant au hasard des coups de feu, qui dira lors du procès : “Le gouvernement du Québec avait le visage de mon père”. Dans son commentaire, il démontre avec force que ce jeune homme, au moment de devenir père à son tour, craint tant de devenir comme son propre père, abusif et violent, que son délire et son acte de violence sont l'équivalent d'une quête forcenée d'un père capable de poser des limites à son désir, et de permettre la référence à une loi. Ce que d'ailleurs le procès a réussi à faire en ce cas précis, en particulier du fait de l'enregistrement vidéo de l'acte, qui sera visionné par un accusé qui à ce moment seulement, réalise ce qu'il a fait et s'effondre en pleurs.

En lisant cette étude de cas, on ne peut que songer à d'autres violences insensées[12], ou à des formes de délinquance et de transgression qui sont tout aussi clairement des symptômes et l'expression d'une recherche des limites qui puissent enfin donner cohérence et sens.

---

10 Cf P. Legendre, *Les enfants du texte*, Paris, Fayard, 1992.

11 P. Legendre, *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Fayard, 1989.

12 F. Rey et T. Maupin, ou encore Véronique et Sébastien, pour ne citer que quelques “faits divers” récents.

A. Brossat dans son ouvrage intitulé *Fêtes sauvages de la démocratie*[13], rend compte de quelques-unes de ces expressions violentes, débridées, qui sont une recherche désespérée, individuelle ou collective, de ce qui peut humaniser lorsque la fonction parentale n'est plus assurée, et que la structuration (humaine ?) se présente sur le seul modèle de la marchandise…

Tyrannie du plaisir (selon le titre du livre de Jean-Claude Guillebeaud), individualisme radical qui relativise toute valeur et tout lien affectif ou social[14], dévalorisation de l'humain et sacralisation de la nature à la manière de l'écologie dite "profonde", sont quelques autres aspects que nous pourrions étudier de ces phénomènes paradoxaux par lesquelles se dit le vide d'une liberté qui ne parvient plus à se confronter à la dette symbolique, et la quête d'une humanisation réelle, qui tend pourtant à constituer de nouvelles impasses.

La difficulté d'être parents

Être parent aujourd'hui, de façon responsable, suppose donc à la fois d'être à peu près parvenu à cette structuration psychique interne qui passe par la dette symbolique et par le meurtre symbolique des parents comme parents, et de savoir résister à une dérive sociale qui tend à ruiner la fonction parentale. La première exigence, interne, consiste à la fois à reconnaître ce que l'on doit aux parents (et donc à leur manifester cette reconnaissance par le maintien d'un lien affectif qui soit pour eux plus que pour soi-même, par besoin d'eux), tout en se dégageant de leur emprise. La seconde exigence, mais aisément saisissable, suppose des sujets humains qui vivent une certaine autonomie de leur réflexion et de leurs désirs malgré l'envahissement des campagnes médiatiques, et qui puissent assumer des engagements et des responsabilités même si ce n'est pas dans l'air du temps.

Quand on voit, par exemple en situation d'orientation professionnelle ou en thérapie, l'énorme travail psychique personnel qu'il faut à des jeunes de vingt-cinq ou trente ans, pour réussir à enfin "construire" leur vie, affective et professionnelle, parfois pour se dégager des tentations de l'argent facile ou de la dépendance de la drogue, toujours pour

---

13 Paris, Austral, 1996.

14 Cf G. LIPOVETSKI, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987 ; G. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996.

apprendre à gérer distance relationnelle, temps et budget, souvent pour réussir à tenir une reprise d'études en cours du soir ou sous forme de stage, ou les contraintes d'horaires réguliers et un rapport au temps à peu près structuré, on mesure combien de ces enfants, parfois maltraités il est vrai mais souvent gâtés et protégés, ont été privés de ce qui leur est essentiel et qu'ils doivent réinventer tout seuls : les ressources psychiques nécessaires pour une véritable humanisation.

S'il est difficile d'être parents, c'est aussi que bien des parents le sont socialement et biologiquement, mais n'ont pu l'être psychiquement, qu'ils vivent dans une identification narcissique (immédiate) à leurs enfants et sont peu détachés psychiquement de leurs propres parents. Les différences entre générations sont souvent mal établies, phénomène accentué par le poids uniformisant d'une vie sociale qui tend à ne prendre en compte que des individus isolés, et mesurés à leur seule fonction de consommateurs.[15]

III

Monothéisme et filiation

Les traditions religieuses disent à leur façon les réalités anthropologiques et les valeurs dont elles sont porteuses. Nous regarderons rapidement, pour conclure, l'apport judéo-chrétien à cette question décisive de la filiation.

La ligature d'Isaac

Pierre Legendre souligne combien l'histoire du sacrifice d'Isaac est emblématique de la conception occidentale de la filiation. L'enfant n'est pas propriété des parents, mais s'il est de Dieu, ce n'est pas pour sa mort, mais pour qu'il vive. Lié sur le bûcher, par son père, il est délié sur ordre de Dieu, qui montre ainsi à Abraham qu'il n'est pas propriétaire de son enfant, mais que Dieu non plus n'agit pas en maître et en possesseur. En même temps, la liberté est donnée à Isaac, non conquise par lui. Il est d'abord dépendant, et son autonomie est

15 Cf R. Rochefort, *La société des consommateurs*, Paris, O. Jacob, 1995.

seconde par rapport au temps de l'obéissance et même de la "ligature". C'est en effet par ce terme, emprunté à la tradition juive, que Pierre Legendre nomme cette mise en scène symbolique[16] : la ligature d'Isaac vient lier le père dans sa dette symbolique qui limite son pouvoir sur son fils et lier le fils par la transmission de la dette symbolique liée à l'expérience que celui qui pourrait disposer de sa vie le délie, et le livre à son autonomie propre – mais une autonomie elle-même marquée par la dette, liée au souvenir de la ligature, et à une interprétation constante de sa propre histoire de filiation…

La tension entre transcendance et filiation

Dans l'Ancien Testament, le terme de fils de Dieu pour désigner l'homme est relativement rare, mais ses attestations confirment l'idée d'une parenté, ou d'une ressemblance (cf Genèse 1) entre l'homme et le divin, à la différence du reste de la nature. En même temps, l'homme est créature, comme le sont les animaux et l'univers, et cette différence radicale d'avec Dieu créateur instaure d'une autre façon l'ordre proprement humain, là encore marqué par une "dette de vie" qui appelle à la relation et à la reconnaissance.

Les trois grands monothéismes sont marqués chacun à leur façon de cette tension entre la transcendance de Dieu, qui fait de lui un Être tout autre que l'homme, et la relation entre Dieu et l'homme qui fait de ce dernier le partenaire de Dieu même, son interlocuteur (rappelons-nous combien le langage est le lieu de l'inscription des différences, et en particulier des différences de génération : on pourrait dire que la révélation divine apprend aux hommes à parler la langue de Dieu).

Dans la tradition juive, l'idée d'élection témoigne d'un choix privilégié : le peuple élu par Dieu, et à qui est promis une terre, est placé dans un statut proche de celui de fils (désir posé sur lui, appel,

16 Cf P. Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Les Mille et une nuits, 1996 (texte bref et accessible, préparé pour une émission de télévision, et qui dans sa deuxième partie, *L'homme en meurtrier*, résume l'histoire et les enjeux du *Crime du caporal Lortie*. Les autres ouvrages de P. Legendre, sont longs et souvent d'accès relativement difficile).

reconnaissance et alliance mutuelle, héritage) Mais le vocabulaire direct de la filiation, parfois présent, reste discret.

Le christianisme est la religion qui va le plus loin dans la compréhension de ce paradoxe en termes de filiation. Les musulmans sont d'ailleurs souvent choqués devant le fait que les chrétiens (sur l'invitation pressante du Christ[17], il est vrai, et sous l'action de l'Esprit saint[18]) osent appeler Dieu Père, et le prier en disant "Notre Père". Dire en termes de filiation la relation entre l'homme et Dieu, c'est ce que les Pères de l'Eglise grecque appelaient divinisation : non pas faire de l'homme autre chose et plus qu'un homme, non pas abaisser la transcendance de Dieu au niveau de limites de l'expérience humaine, mais voir dans le salut chrétien une adoption par Dieu qui ouvre sur un héritage divin : être reconnu par Dieu sans que rien ne puisse nous en séparer, connaître la dignité et la joie des fils qui vivent en fraternité du même Esprit.

En même temps, si le christianisme formule le destin humain devant Dieu par l'analogie de la filiation, il le fait sans ambiguïté : Dieu est le seul père qui n'ait jamais été fils, tandis que la dette symbolique est spécifiquement la loi de la filiation humaine. Les auteurs du Nouveau Testament expriment à leur façon, selon leur anthropologie et leur théologie propre, cette insistance proprement chrétienne sur une relation de filiation entre l'homme et Dieu. Pour saint Jean, par exemple, la filiation se reconnaît par la rupture avec le mensonge et la façon d'être "engendrés" à la vérité, en reconnaissant que Jésus est lumière, ce qui va avec la naissance selon l'Esprit. Pour Paul, le baptême en tant que mort avec le Christ permet une renaissance dans l'Esprit qui est aussi libération du péché et adoption par le Père, parmi une multitude de frères, et qui rend les chrétiens cohéritiers avec le Christ.

17 Cf Mt 6,9 ; Lc 11, 2.

18 Rm 8, 14-17 : "Ceux-là qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu : vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. Cet esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, puisqu'ayant part à ses souffrances, nous aurons part aussi à sa gloire".

Tradition religieuse et héritage culturel

Notre propos n'est pas ici de restituer toute la richesse et les difficultés de la conception chrétienne d'une filiation entre les hommes et Dieu, qui n'oblitère ni la différence entre l'homme et Dieu (l'homme reste créature) ni la consistance propre d'une humanité historique, corporelle, qui ne soit pas absorbée ou niée par sa référence au divin.

Il s'agit seulement de reconnaître combien notre conception occidentale de la filiation humaine est marquée par ces traditions religieuses. À ce titre les interrogations actuelles et les réévaluations rendues nécessaires par la crise sociale – à moins de se satisfaire d'une simple dissolution de la fonction paternelle dont les générations nouvelles font les frais –, ne peuvent se dispenser, que l'on soit ou non croyant, d'une lecture et d'une réinterprétation de ces héritages religieux.

Il est d'autre part intéressant de voir combien la réflexion proprement théologique sur la relation de l'homme à Dieu prend forme à partir de nos expériences humaines de paternité, de maternité et de filiation. La foi parle aussi d'anthropologie ; elle en est une interprétation qui donne un prolongement et une signification renouvelée à ce qui est déjà présent dans l'expérience de l'humanité et de chacun d'entre nous.

La prise de conscience de cet entrecroisement pose également la question de la responsabilité des croyants par rapport aux crises et aux impasses de la société dans laquelle ils vivent. Non pour proposer leur solution religieuse en prêt-à-porter pour tous, à prendre ou à laisser. Mais pour travailler avec d'autres aux questions qui se posent à tous aujourd'hui pour que chaque jeune puisse accéder à une structuration symbolique qui lui permette de prendre sa place, librement et activement dans la succession des générations.

La filiation permet une identité reliée à ceux qui nous précèdent et ouverte sur ceux qui nous suivront, identité sensée parce que fondée par une reconnaissance mutuelle, identité responsable parce que marquée par la conscience d'un héritage (donc d'une dette) et capable de s'inscrire dans le temps et la différence. La filiation fait question parce qu'elle nous met au cœur de l'identité humaine comme existence en relation, et comme existence historique.

Ce que les traditions religieuses vivent et transmettent comme tradition historique et comme relation des hommes entre eux, ouverte aussi sur la relation au Tout-Autre que l'homme, qui se donnerait pourtant comme Père, peut donc être mis au service de la réflexion et de l'expérience de tous. Que ce soit ou non en termes religieux que s'effectuent ces "reprises" anthropologiques, elles font partie de l'héritage qui nous humanise, et donc de la filiation qui est la nôtre et peut nourrir et structurer notre existence. C'est pourquoi elles ouvrent sur la dimension humaine fondamentale de l'action de grâces (sens du mot Eucharistie) et / ou de la louange, qui est la qualité la plus haute du souvenir et de la relation – à la fois vivante et capable d'assumer les séparations – lorsque celle-ci est marquée du sceau de la dette symbolique.

Dominique BOURDIN
Philosophe et psychanalyste, Drancy

L'ESPACE SPIRITUEL

au Couvent Sainte-Marie de la Tourette

1999

UNE JOURNÉE avec Edmond MAIRE,
ex-secrétaire général de la C.F.D.T. et président des "V.V.F."
1er mai 1999 (de 10 h à 18 h)

L'Espace Spirituel organise cette rencontre avec Edmond Maire parce qu'il reconnaît en lui la forte cohérence d'une vie tant celle du syndicaliste, du salarié et aujourd'hui du chef d'entreprise.

À Partir de ce parcours, Edmond Maire abordera plusieurs thèmes touchant les valeurs communes au mouvement ouvrier, l'éthique politique, et soulignera quelques constantes dans ses principes d'action. Il abordera entre autres la construction d'un projet social renouvelé, l'évolution des rapports sociaux dans l'entreprise et d'autres questions encore...

Sont conviés à cette rencontre, syndicalistes ou non, tous ceux et celles qui entendent réfléchir sur les principes de l'action sociale et politique.

DANS LA NUIT ET DANS LE JOUR : L'APPRENTISSAGE DE L'AUBE
avec Jean BASTAIRE, écrivain
8-9 mai 1999

Une jeunesse étrangère à la foi chrétienne, de fervente éthique laïque et de civisme républicain, qui jamais ne se démentiront. Une conversion radicale au Christ, même si elle eut des étapes. Le long bouleversement de la confrontation personnelle à Jésus Ressuscité, dans la lumière et l'obscurité de l'épreuve. Un itinéraire que Jean Bastaire vécut dans l'amour d'Hélène, son épouse à qui il devait sa conversion ; dans l'engagement aussi de l'écrivain catholique au milieu des tensions de l'Église de Vatican II et en proximité fraternelle avec l'Église orthodoxe ; dans la pensée enfin d'une écologie chrétienne et d'un salut cosmique, à l'incitation d'Hélène. L'Espace Spirituel vous convie à rencontrer Jean Bastaire durant ces deux journées.

EMMANUEL LEVINAS
avec Catherine CHALIER, philosophe
13 mai 1999, jour de l'Ascension (de 10 h à 18 h)

Déjà venue à L'Espace Spirituel en 1996 pour parler de l'attitude spirituelle juive, C. Chalier présente aujourd'hui Emmanuel Levinas.

Elle le fera en trois étapes :

1. **Le philosophe et le prophète :** le "déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes" **(Totalité et infini)**. Le prophétisme "psychisme même de l'âme" **(Autrement qu'être)**.

2. **Autrui dans la trace de l'infini.** Quels liens Levinas établit-il entre le visage et l'infini ? Le concept de trace et sa signification pour le sujet.

3. **Singulier et universel.** Comment penser l'élection humaine ? La quête de l'universel et la réflexion sur la responsabilité.

RENSEIGNEMENTS - INSCRIPTIONS

Anne ESCOUBÈS, L'Espace Spirituel, BP 105 - 69591 L'ARBRESLE Cedex

François CHIRPAZ

La relation fondatrice

"Et qui donc a jamais guéri de son enfance."
(Lucie Delarue-Mardrus)

L'être humain n'est jamais simplement un vivant comme les autres puisqu'il a en partage la parole. À la parole, cependant, nul n'accède à partir de lui-même, il n'y advient que dans l'espace de la relation, dans la rencontre avec un autre sujet parlant. De ce fait, la relation avec un autre que soi-même ne peut être tenue pour secondaire puisqu'elle est l'espace même où l'existence peut se vivre. Espace du langage et de la possibilité offerte à la parole, lieu de l'entrée dans la vie et dans le monde où les hommes font communauté, là où l'existence peut se manifester, s'affirmer pour ce qu'elle veut être et devenir dans une histoire personnelle. Nul n'est donc dans la vie qu'à partir d'une dépendance première, celle de la naissance, et d'une dépendance continuée, celle des relations, des rencontres et des échanges multiples qui se passent dans une vie d'homme.

L'espace de relation

En cet espace de la vie commune, les relations sont multiples et diverses. Tantôt de simple coexistence sur un même sol où se côtoient des vies qui demeurent étrangères les unes aux autres, chacune y croisant le chemin de nombre d'autres tout en leur demeurant indiffé-

rente. Tantôt de contrat en vue d'ajuster les intérêts réciproques de ceux qui ont à travailler ensemble ou à échanger des prestations d'ordre économique, en des liens où nul n'est rattaché à l'autre que pour une part restreinte de sa vie. Lorsque, par contre, ces relations tissent les liens affectifs d'amitié ou d'amour, elles engagent l'existence d'une manière personnelle. D'une manière plus ou moins durable mais, en tout cas, plus intense car, dans une amitié ou dans un amour, c'est la part vive de chacun qui est concernée.

Mais, parmi toutes les formes de la relation, il en est une qui, pour chacun, a un rapport déterminant avec sa propre vie : celle qui l'institue dans une filiation. Il peut paraître banal, en un sens, de rappeler que nul n'est dans la vie que comme fille ou fils de sa mère et de son père. La banalité du propos ne doit toutefois pas masquer ce qui demeure, pour chacun, un élément essentiel de sa vie. Car la relation de filiation n'est jamais simple forme, parmi beaucoup d'autres, du rapport entre un être humain et un autre. Elle demeure, sa vie durant, relation primordiale parce que fondatrice et comme la matrice de toute autre relation à venir.

I

La relation spécifique

Pour mettre en évidence à quel point la filiation constitue comme la matrice de toute relation, il importe de s'attacher brièvement à expliciter la structure de ce qui fait relation entre l'homme et l'homme. Toute relation installe un être humain dans la proximité d'un autre ou d'autres, instaurant entre eux des liens. Cependant, toutes les relations ne sont pas de même nature car, si sous leur forme générale, elles installent des êtres dans une proximité d'espace et de vie, elles se distinguent les unes des autres par leur tonalité respective et par leur enjeu. Entre elles, elles diffèrent par la place qu'y tient le choix (ou le non-choix), par la prégnance qu'elles exercent et enfin par le degré de dépendance qu'elles instaurent entre ceux qu'elles font vivre en une telle proximité.

Le choix

S'il est des relations qui sont choisies, comme l'amitié ou l'amour qui reposent sur une affinité de goûts ou une préférence sentimentale, la filiation, elle, ne l'est pas. Nul n'a jamais choisi ses parents et nul ne choisit ses enfants et, sur leur être propre comme sur ce qu'ils sont destinés à devenir, nul ne peut prétendre agir. Engendrer un enfant n'est pas le fabriquer. C'est lui transmettre la vie qui a été préalablement reçue. Par ailleurs, une relation choisie peut être interrompue ou se briser. Il est des amitiés et des amours capables de défier le déroulement des années et l'usure que le temps fait subir aux sentiments comme à toute chose. Il en est, inversement, qui ne peuvent subir une telle épreuve, qu'ils se brisent d'une manière brutale ou qu'ils sombrent. Certes, cela ne se passe pas sans douleur, mais c'est un fait : une relation choisie a un commencement dans le temps et, dans le temps, elle peut avoir une fin. La filiation a, elle aussi, un commencement dans le temps mais son rapport au temps est autrement plus complexe puisqu'elle instaure un lien qui ne peut être aboli.

La prégnance

Les diverses formes de relation se distinguent également entre elles par la force de la prégnance qu'elles exercent sur les partenaires. Celles qui ne concernent qu'une part de la vie n'exercent qu'une prégnance faible puisqu'elles mettent en rapport des fonctions sociales plus que des personnes. Ainsi dans toutes les tractations commerciales où l'autre n'a d'importance que parce qu'il exerce une prestation déterminée dans un temps strictement délimité. La prégnance est forte, au contraire, chaque fois que la relation met en jeu l'ensemble de la vie ou ce qui compte le plus dans la vie. Ainsi dans celles qui tissent la vie sentimentale des individus.

La filiation, quant à elle, est de l'ordre de la prégnance forte, la plus forte sans doute parce que vouée à durer tout au long de la vie. Lors même, en effet, que l'individu veut rompre avec sa famille d'origine et quitter sans retour l'espace familial pour se délivrer de l'emprise maternelle ou paternelle, il n'en a jamais, en fait, fini avec cette dépendance initiale. Il peut bien vouloir vivre au loin et cesser tout échange, il ne peut toutefois abolir le fait de cette dépendance. Bien plus, une rupture de cet ordre est moins manifestation d'une liberté qui

tient à affirmer son indépendance que l'aveu non consenti d'une dépendance qu'il ne parvient pas à rompre. Fuir loin de son père ou de sa mère n'est pas encore en avoir fini avec eux. Tout au contraire, c'est confirmer l'aveu impossible que cette dépendance demeure et que chacun en porte en lui-même l'empreinte. De cette dépendance nul ne peut donc se défaire pas plus qu'il ne peut se délivrer de son enfance, ni faire qu'il ait eu à vivre comme un enfant avant de prétendre à sa vie adulte. Et quelque spectaculaire que soit la rupture, celui qui croit briser de tels liens peut bien aller au plus loin du lieu qui l'a vu naître, il ne cesse de conserver, inscrite en lui, la trace affective de liens qu'il continue à porter comme la marque d'une dépendance qu'il n'est pas en son pouvoir d'abolir.

Dépendance et liberté

Car c'est bien de la marge respective de la dépendance et de l'autonomie de la personne qu'il est avant tout question, en toute relation. Plus forte est la prégnance et plus grande la dépendance. Une dépendance consentie de plein gré, lorsque la relation affective est choisie : de celui qu'on aime et qui nous aime on se reconnaît dépendant puisque cette amitié ou cet amour sont aveu du besoin que l'on a de l'autre pour vivre. Une dépendance génératrice de servitude chaque fois qu'elle inscrit la relation au sein d'un système de hiérarchie imposée du dehors, lorsqu'elle institue l'un comme maître dont l'autre ne peut être que le serviteur ou l'esclave. Fondatrice d'autonomie, par contre, dans la mesure où elle s'offre comme l'appui indispensable pour l'exercice de la liberté. En cette situation de dépendance, l'unique question est de savoir quelle marge est faite à la personne. Ou bien, cette dernière est réduite au statut de simple fonction, comme au sein de l'organisme social. Ou bien, une place est faite à la personne en souci de son identité personnelle et du sens de son destin.

Enfin, parce que la relation de l'être humain avec son semblable l'installe en une proximité différente en nature de la proximité des choses, elle est le lieu par excellence de la contradiction et du conflit. Car là même où chacun a le plus besoin de l'autre pour sa vie et pour la confirmation de sa propre identité est également le lieu où il perçoit cette proximité comme menace pour cette vie et pour cette identité. Aux choses l'être humain peut se heurter, mais ce n'est qu'avec des hommes que commence le conflit qui le met en péril dans son être. Et, parce qu'elle

a un statut à part au milieu de toutes les relations, la filiation peut conduire cette contradiction à sa pointe extrême.

II

L'origine et l'ancrage dans la vie

Ce bref rappel de la structure générale de la relation demeure indispensable pour prendre la mesure de celle qui institue chacun dans l'ordre de la filiation. Car si cette dernière n'est jamais tout à fait une relation comme le sont toutes les autres, c'est que l'*espace familial constitue comme la matrice même de l'existence, celle de son rapport au monde et à la vie.* Pour l'individu, c'est là que la vie commence et que son existence s'origine en un temps sur lequel il est à jamais sans pouvoir, n'ayant pas, de lui-même, choisi de venir à la vie, pas plus qu'il n'a choisi ceux qui lui ont transmis cette vie qu'il lui faut désormais vivre. Transmission de la vie, la filiation est de l'ordre du lien que l'on appelle "naturel" ou "lien du sang", mais, parce qu'elle a lieu dans l'espace familial, elle prend forme d'institution. Le lien de filiation est donc toujours comme à double face : il engendre de nouveaux individus mais ces nouveaux venus dans la vie n'y entrent qu'en prenant place dans un type de relation différemment codifié selon la culture de la communauté au sein de laquelle il prend forme. S'il est initialement de nature biologique, il ne prend réellement forme humaine qu'à l'intérieur du cadre qui l'institue en la codifiant.

L'événement premier

Cependant, le plus important en cette affaire ne se tient pas du côté des parents. L'enfant qu'ils ont choisi de mettre dans la vie, ils peuvent l'avoir ou non désiré : il est quelqu'un qui advient dans leur vie, mais leur vie ne commence pas avec cette naissance puisqu'elle a commencé bien avant. Pour celui qui fait son entrée dans la vie, par contre, la naissance n'est jamais un événement parmi beaucoup d'autres. Commencement de la vie, elle est l'événement premier, voué à demeurer déterminant pour toute son existence à venir, et ce d'autant plus que le nouveau venu dans la vie est alors dans l'impossibilité d'en comprendre la portée et de pouvoir la dire. Pour chacun, la nais-

sance constitue l'événement primordial dont il lui faut porter, sa vie durant, la marque heureuse ou malheureuse. Et les histoires que l'enfance sera conduite à se raconter lorsqu'elle échafaude son propre "roman des origines" (pour reprendre la formule de Freud) témoignent d'abondance, si besoin était, de cette sourde inquiétude qui ne cesse de tarauder chaque être humain au sujet de son identité.

Pour se donner à elle-même une réponse, la question revient inéluctablement vers le temps de l'origine. La quête de l'identité personnelle passe par la quête de l'origine, comme si la réponse la plus importante au sujet de soi-même ne pouvait se dévoiler qu'en se tournant vers ceux qui l'ont mis dans la vie. Et lors même que la rencontre est impossible avec ceux qui l'ont engendré (dans le cas de l'orphelin ou de l'enfant adopté), la quête n'en continue pas moins, en recherche du visage de la mère et du père qu'ils n'ont jamais connus car si l'être humain peut rêver d'une famille différente, il lui faut retrouver le visage de ceux qui l'ont mis dans la vie pour se comprendre lui-même. La filiation n'est donc pas seulement *ce qui assure la transmission de la vie biologique. Elle est, aussi et surtout, ce qui origine l'existence en l'ancrant dans la vie, ce qui permet d'habiter la vie dans le présent parce qu'elle lui donne l'assurance d'être inscrit dans un temps plus long que celui de son présent.*

Telle est la nature de ce temps du commencement. Nul n'en connaît rien que ce qu'il a, au fil des ans, appris des récits que lui font ses proches. Pendant le long temps de son enfance il est demeuré en deçà de la parole, le non-parlant, *l'infans*, comme le dit le latin, incapable de comprendre ce qui lui est advenu et ce qui lui advient parce qu'incapable de l'exprimer dans des mots. De ce qui lui est arrivé comme de ce qu'il a vécu en ce temps, il est voué à ne rien savoir sinon par le long détour d'une analyse en mesure de le faire cheminer dans ce réseau complexe et tortueux de la part inconsciente de son être. Un événement s'est donc passé dont il ne saura jamais rien, pas plus qu'il ne saura jamais rien de l'événement ultime de toute vie, sa propre mort. *Et tel est le destin de l'homme d'avoir à cheminer dans sa vie dans l'inconnaissance de sa fin, l'événement ultime qui l'abolit dans la mort, tout comme dans l'ignorance de ce qui s'est passé au temps du commencement.*

L'impact du commencement

De surcroît, si la filiation ne relève jamais du simple phénomène biologique, c'est aussi parce qu'elle consacre l'entrée dans l'espace de parole où celui qui arrive à la vie reçoit un nom et qu'il se voit interpellé et sollicité par ce nom qui lui est donné. Recevoir un nom et être interpellé par ce nom est se voir distingué d'une manière singulière. C'est se voir attribuer un statut de personne. Je suis celui qu'on peut appeler de la sorte et non pas autrement et cela (avec l'affection qu'on me porte) me garantit que je suis quelqu'un et non pas rien. Faire son entrée dans la vie comme un être humain est donc faire son entrée dans la filiation, être situé dans une relation privilégiée avec une mère et un père et, là, se voir conférer un double nom : celui de la famille qui le distingue des autres familles et le nom personnel (ou prénom) qui le distingue au sein de l'espace familial.

Et c'est pourquoi, en parlant d'origine, je parle d'*ancrage dans la vie* ou d'*enracinement*. Par là, je veux dire que cet établissement dans le temps de la vie, celui des projets comme des souvenirs, des amours comme des haines, des peurs comme des joies a son point d'amarrage à la vie dans ce qui assure l'individu de son identité. Se reconnaître comme fille ou fils de... n'est pas seulement décliner l'identité de ses géniteurs, c'est se reconnaître dans une durée longue qui rassure parce qu'elle arrime, en amont, dans une durée qui dépasse l'individu. *L'identité ne peut jamais se comprendre elle-même qu'en revenant vers le temps du commencement, à l'intersection d'une dépendance biologique et d'une descendance spirituelle.*

III

La trame d'une histoire

Inscrits dans une filiation, les hommes ne vivent donc jamais leur propre vie qu'en se rapportant à d'autres qui les ont précédés, comme s'ils ne pouvaient vivre le présent de leur vie ordinaire, leurs occupations et leurs soucis, les conflits qui les opposent aux autres aussi bien que les projets qu'ils forment pour leur avenir qu'en se rapportant à ce qui, un jour, a commencé lorsqu'ils sont entrés dans la vie et à ce long temps de l'enfance où ils n'ont vécu que dans la dépendance du milieu familial. Accaparés par les soucis du quotidien, les

hommes ne vivent que dans la durée courte des tâches à effectuer au jour le jour. Par contre, dès qu'ils sont en mesure de briser le cercle de la contrainte quotidienne, ce sont leurs projets qui donnent à leur présent son sens en l'ouvrant vers un avenir.

La durée longue

En cela, le rapport au temps qui n'est pas encore constitue la dimension vivante du présent. Et la sagesse ne s'y trompe pas qui constate que c'est l'espoir qui fait vivre les hommes. Et pourtant, si l'existence a besoin de se déprendre du temps de l'autrefois pour ouvrir sa voie propre dans la vie sans avoir à simplement répéter le passé, cette ouverture du présent par l'anticipation de l'avenir n'abolit jamais le temps de l'origine. Là, en effet, il y va d'une façon d'habiter le temps et de se situer par rapport à ceux qui ont transmis la vie.

Ce qui vaut pour l'existence de l'individu vaut également pour celle des communautés et des peuples. Une communauté d'hommes ne peut vivre que pour autant qu'elle conserve la conscience de son identité qui, elle, ne s'étaie que sur le socle de sa mémoire, de ce qu'elle a été dans le temps qui précède son présent et dans le temps de son commencement. Une communauté sans mémoire ne peut avoir réellement d'avenir puisque c'est ce rapport au passé qui donne légitimité à sa prétention présente de continuer à vivre. Lorsque cela vient à faire défaut, ainsi que chez les peuples à la mémoire disloquée (comme à la suite d'une guerre qui ravage une culture en conquérant un territoire et en réduisant les hommes au statut d'esclaves), c'est la possibilité même de la vie au présent qui est en jeu. À l'inverse, une communauté en train de naître et ne pouvant prendre appui sur la longue durée d'une histoire se forge une histoire de rêve : elle s'invente un roman de ses origines. L'histoire des États-Unis en est sans doute le meilleur exemple : un peuple formé de l'apport des diverses vagues d'immigrants n'est pas tout à fait sans histoire, dès lors qu'il peut nourrir le rêve de l'épopée de sa propre liberté.

Le souvenir des ancêtres

Ce nécessaire lien à l'origine, on le retrouve dans toutes les représentations mythiques qui se rapportent à des "ancêtres", ceux qui

ont fondé la communauté et inauguré un commencement. Hommes qui ont été plus que des hommes, héros fondateurs ou descendants directs des dieux, de tels "ancêtres" sont vénérables parce qu'ils ont inauguré la vie du peuple qui en conserve pieusement le souvenir. Et les représentations que les mouvements révolutionnaires se donnent de leur origine ne font pas exception à la règle. D'une manière paradoxale sans doute, puisque le propre des mouvements révolutionnaires modernes est de prétendre s'inscrire dans l'Histoire à partir d'un geste de rupture radicale avec tout ce qui fut jusqu'alors. En se dissociant de l'Ancien Régime qu'elle a prétendu abolir pour instaurer une ère nouvelle de l'Histoire humaine, la Révolution française a consacré ce qui est devenu comme une constante des temps modernes.

Ce qui commence avec un mouvement révolutionnaire ne peut se réaliser que sur la base d'une table rase de tout le passé. Système de l'organisation du pouvoir, lois, mais aussi mœurs et coutumes, tout cela doit être aboli pour que commence une époque nouvelle de l'Histoire. Table rase de tout le passé hérité et émancipation de la raison comme des hommes, c'est ainsi que s'ouvre, dans l'Histoire, le temps d'une Révolution, dans l'acception moderne du terme. Mais, paradoxalement, une rupture d'une telle ampleur ne devient légitime à ses propres yeux qu'en répétant un autre moment de l'Histoire ou en se référant à des inspirateurs qui prennent, pour ainsi dire, figure de nouveaux Moïse, ancêtres non plus hérités mais choisis. Comme si la prétention d'instaurer une époque nouvelle de l'Histoire humaine ne pouvait établir sa légitimité qu'en se rattachant à une origine, choisie, celle-là. Comme les individus, les peuples inventent, eux aussi, leurs "romans des origines".

Dans la vie des individus comme dans celle des peuples, une même constance, par conséquent. Vivre le présent n'est pas seulement avoir conservé le souvenir d'un temps passé, c'est, *dans cette mémoire, maintenir la conscience d'une filiation qui confère à la vie présente l'indispensable sentiment de son identité.* Et, quand bien même l'adulte revendique de n'être plus l'enfant qu'il a été, il ne peut pas ne pas avouer que seule la filiation lui permet d'être celui qu'il prétend être. Ne serait-ce qu'en se rapportant à sa mère ou à son père à titre de modèle.

IV

La structuration de la personne

C'est dans la proximité de sa mère et de son père que chacun a appris à habiter sa propre vie. Non pas seulement dans la proximité des géniteurs qui ont été également des nourriciers, mais dans celle de figures ou de modèles du féminin et du masculin. Des modèles qui suscitent l'amour et le désir de les imiter ou bien la haine et le rejet. On ne saurait, ici, s'attacher à en dresser un inventaire. Mais, du fait de sa mise en cause par la conscience neuve que l'individu prend de lui-même à l'époque contemporaine, je voudrai m'attacher brièvement au modèle du *pater familias* dont le prégnance a été si forte, au long des siècles derniers dans notre culture d'Occident et qui le demeure encore en tant de cultures.

Le *pater familias,* hérité du monde romain, a pu longtemps fournir un modèle privilégié à la structure familiale, fournir une figure de la paternité qui confère une autorité quasi sans limite. Là, le père ne se contente pas de disposer d'une autorité, il est celui dont l'autorité sans partage fait, seule, loi dans l'espace de la famille puisqu'il n'a, en face de lui, que des mineurs ne pouvant disposer de leur vie par eux-mêmes. Dans l'esprit de ce modèle, la relation de filiation est exclusivement hiérarchique, le père ne pouvant avoir, en face de lui, des égaux à même de contester ses prétentions. Et la filiation n'est que relation de dépendance complète et de totale dissymétrie : en face du seul être réellement majeur il ne peut y avoir que des mineurs sans prérogative et n'ayant de droits que par délégation de la puissance paternelle.

L'*aura* parentale

La psychanalyse a contribué à mettre en évidence le rôle et l'impact de la filiation dans la structuration de la personne. La mère et le père sont, pour la fille comme pour le fils, avant tout des modèles, des pôles de fixation affective ou de conflits interminables. Des *modèles* car l'individu ne peut advenir à son être de femme ou d'homme que par rapport à l'un et à l'autre de ses parents, que ce soit pour en copier le comportement jusqu'au mimétisme ou pour le rejeter parce que détesté. Des *pôles de fixation* car c'est là que se vit la relation affec-

tive la plus intense, qu'elle soit d'amour ou de haine. Des *lieux de conflits* d'autant plus violents et sans pitié qu'une affection inavouée lie, malgré tout, les antagonistes l'un à l'autre. Les haines qui naissent en ces "noeuds de vipère" n'étant que la forme exacerbée d'un amour déçu et retourné contre celle ou celui qui a trompé son attente. C'est dire que le *lieu d'origine de la filiation est, plus que tout autre relation, celui où s'entrelacent l'imaginaire et le réel, le rêve et la réalité.*

La mère n'est pas seulement celle qui a porté en elle son enfant, elle est dotée d'une *aura* qui lui confère une place à part, haïe comme une marâtre cruelle mais, le plus souvent, aimée d'un amour sans limite parce que figure de la bienveillance et de la bonté elles-mêmes sans limite. Le père, quant à lui, est également idéalisé et grandi par l'*aura* qui lui accorde une place à part. Il l'est pour sa fille lorsqu'elle voit en lui le modèle idéal du masculin. Il l'est pour son fils qui peut se rapporter à lui comme à un pôle d'identification. Ou, à l'inverse, le pôle d'une haine sans merci, lorsque, du fait de l'emprise démesurée du père, le fils est condamné à ne plus pouvoir se voir reconnaître aucune place dans la vie, ainsi qu'en témoigne la *Lettre au père* de Kafka. D'un mot, une mère et un père grandis par l'*aura* que le regard de leurs enfants leur accorde, ou bien ravalés au rang de tyrans n'accordant pas à leurs enfants la place qu'ils revendiquent pour leur vie. En ce sens, pour celui qui entre dans la vie, ses parents sont comme à double face : une femme et un homme réels, au même titre que tous les autres, mais aussi l'image à travers laquelle les perçoit l'enfant. Des images de la bienveillance ou de la malveillance, l'une et l'autre sans limite, en ce point où l'on retrouve l'entrecroisement de l'imaginaire et du réel.

L'imaginaire et le réel

Nulle relation ne met d'emblée face à face deux existants capables de rencontrer l'autre simplement pour ce qu'il est, pour ce qu'il dit et pour ce qu'il veut être parce qu'elle est toujours, pour une part considérable, tissée d'imaginaire. Et, plus que toute autre encore, la relation de filiation. Parce que d'abord vécue dans le temps de l'enfance où l'imaginaire règne sans partage, elle n'est vue et vécue qu'à travers ce prisme qui colore d'une tonalité affective intense chacune de ses expériences. Et c'est parce qu'elle exerce une

prégnance si intense qu'elle constitue comme la matrice de toute autre relation à venir.

Une relation n'advient à son stade adulte que par le même chemin qui permet à l'existence d'accéder à son propre âge adulte, c'est-à-dire lorsqu'elle devient capable de séjourner, d'une manière effective, dans la parole. Parler, en effet, c'est, bien évidemment, se dire et vouloir s'exprimer. L'accès à la parole ne commence pourtant qu'à partir du seuil qui permet à chacun de se situer en face d'un autre, et le rend capable de reconnaître, en face de lui, cet autre tel qu'il est en lui-même. Car si le cri est simple jaillissement et expression brute de l'existence en proie au bonheur ou au malheur, la parole, quant à elle, n'exige pas seulement l'articulation de ce qui a à se dire. Elle demande encore, et en priorité, la capacité de l'écoute de l'autre en face. Ce faisant, elle n'abolit jamais tout à fait, en chacun, la part imaginaire qui fait appréhender l'autre sous la couleur de l'émerveillement ou de la terreur, mais elle contraint l'imaginaire à ne pas s'imposer comme unique loi de la relation de l'être humain avec son semblable. Cependant, un tel apprentissage est long et pour ainsi dire toujours à reprendre, tant il est vrai que chacun recherche spontanément dans l'autre des traces de ce qu'il a vécu lorsque le centre de son monde était ses propres parents.

Le poids de la filiation

Advenir à soi-même et ouvrir un espace pour sa propre vie sont tout un. C'est sortir du temps de l'enfance tout en sachant que nul ne parvient jamais à s'en déprendre tout à fait, comme si la relation originelle devait demeurer la matrice de toutes les relations que nous pouvons nouer les uns avec les autres. En ce sens, la filiation peut être dite *matrice originelle*. Ce qui installe un être humain dans la vie marque à ce point l'ensemble de son expérience qu'il ne cesse d'en porter la trace en lui-même tout au long de sa vie. Accéder à l'âge adulte est se montrer capable de se tenir devant ses propres parents comme devant des égaux et capable de nouer avec d'autres des relations qui ne soient pas la simple répétition de ce qui a été vécu dans le temps de l'enfance. Mais il est pour ainsi dire impossible d'oublier tout à fait comment ce rapport avec la vie a commencé. Car c'est dans l'espace de la relation de filiation que, pour chacun, la vie

a commencé et c'est toujours peu ou prou en fonction de ce temps de l'origine que se façonne la personne qu'un être humain devient.

En installant l'existence dans une durée qui a commencé bien avant elle, la filiation la rapporte à un temps de la vie qu'elle est vouée à subir tant qu'elle ignore ce qui s'est passé en ce commencement mais qu'elle ne parvient à connaître que dans un déchiffrement qui n'en finit pas. Le plus important, en effet, ne consiste pas à savoir qui sont les géniteurs de cette vie que nous avons à vivre mais à prendre la mesure de cet héritage qu'ils nous ont légué, pour notre bonheur ou notre malheur.

François CHIRPAZ
Philosophe

Odile FALQUE

Dissymétrie dans la parenté et processus d'adolescence

La dissymétrie des fonctions et des images parentales pour la question de la filiation est au cœur du processus d'adolescence. Celui-ci se définit comme remaniement de l'infantile[1] et capacité à gérer la nouveauté en tant que sujet, tant sur le plan biologique et psychique que symbolique et culturel.

La parenté ou le fait d'être père ou mère de... définit un état, un rôle, une fonction, structurés par des images et des représentations construites pour chacun dès la petite enfance et réorganisées à l'adolescence. La filiation, se reconnaître fils et fille de... suppose une conquête, une transformation, un accès à la différence et à l'altérité. Cela entraîne un travail psychique à partir de données biologiques sous la régulation de la fonction symbolique de la parole. C'est particulièrement l'enjeu du processus d'adolescence. Ces deux registres apparemment opposés : un état, la parenté, et une conquête, la filiation, se déploient tout au long de la vie, mais ils se problématisent particulièrement à l'adolescence. Si père et mère ont reconnu et nommé le fils ou la fille issus de leur rencontre biologique et psychique pour lui donner une iden-

1 L'infantile est à distinguer de l'enfance, tranche d'âge, étape de la vie ; ce n'est pas non plus l'enfantin, en rapport avec cette étape. C'est ce qui reste en chacun des traces de ces premières relations qui se réinscrivent dans le sexuel et le symbolique. Elles permettent et définissent le style de celles-ci comme capacité de création.

tité (il aura à la conquérir et à se l'approprier à l'adolescence), l'enfant déjà fait exister son père et sa mère en les reconnaissant et les nommant : “mon père”, “ma mère”, en lien avec ses identifications. Alors l'adolescent reprend à son compte cette opération d'une manière spécifique et nouvelle : s'inscrire dans la filiation pour pouvoir la transmettre.

Pour la psychanalyse, l'enjeu se passe dans le contexte de la sexualité qui consiste à se vivre, se reconnaître et se dire homme ou femme différents et complémentaires. Cela suppose d'avoir pu se vivre dans l'enfance et à l'adolescence comme garçon ou fille. Le nœud de ce processus de différenciation se structure dans la problématique œdipienne qui permet dans les meilleurs cas de sortir de l'indifférenciation et de ne pas rester comme le bébé dans une relation imaginée symétrique. La vie psychique se trame du biologique au psychique, de l'individuel au collectif. Un adage dit : “Quand on est un, on est deux, quand on est deux, on est trois.” C'est le passage de l'unité symbiotique de la mère et de son bébé à la relation triangulaire du père, de la mère et de l'enfant.

Si certains ont pu dire que tout se joue avant six ans, que reste-t-il alors pour ceux qui auraient pu rater des mises de départ ?

L'adolescence est justement le moment privilégié où les choses se rejouent autrement, sachant que les jeux sont déjà faits pour une part dans la petite enfance. En ce sens le processus d'adolescence conditionne l'accès à la dissymétrie dans la parenté pour la question de la filiation. Nous considérons ce processus comme le temps de la subjectivation qui permet de devenir sujet de ses désirs, de ses conflits, de ses déterminismes dans son espace propre et de dire Je dans son histoire. C'est toute la conquête de l'identité à partir des questions spécialement vitales à ce moment-là : Qui suis-je ? d'où je viens ? où vais-je ? pourquoi l'amour, la mort, le mal et la souffrance ?

Garçon et fille y sont confrontés, chacun à leur manière et leur accès à la parenté en dépendra, selon la différence des sexes et des générations. Les pères copains, les mères copines ne s'identifient-ils pas à leurs adolescents, les empêchant par là-même de se structurer ?

Remaniement de l'infantile

À l'adolescence donc, deux processus sont à l'œuvre à partir de la puberté, elle-même roc biologique incontournable : ce sont d'une part les phénomènes psychiques pubertaires en lien avec les parents réels et imaginaires et d'autre part les élaborations nécessaires du "travail d'adolescence" (on parle de travail de rêve, de travail de deuil). Ces deux registres renvoient l'un à l'archaïque des premières relations de la mère et de son bébé, donc à la régression de la satisfaction des besoins et en même temps ils exigent l'offre d'appel d'un référent, autre, tiers, différent de celui de l'enfance. Le paradoxe pour l'adolescent est d'être inconsciemment rejeté vers le parent de la petite enfance, notamment la mère, matrice biologique alors qu'il doit y renoncer comme partenaire privilégié pour trouver le conjoint différent et complémentaire, à la fois même et autre. C'est une nouvelle scène qui rejoue le conflit œdipien de la petite enfance constitué dans la dissymétrie.

Rappelons que le bébé vit avec sa mère dans l'unité symbiotique où le monde interne et le monde externe ne sont pas différenciés. Ce serait paraît-il la béatitude, témoin la nostalgie du "paradis perdu"... mais cette illusion est nécessaire pour la reconnaissance et la création mutuelles de l'un et de l'autre. C'est le monde des éprouvés, des sensations, des émotions où la mère, elle-même reliée au père de l'enfant et à son propre père dans la filiation (ou la présence d'un père dans sa tête), va pouvoir moduler sa parole à son bébé. Mais le père[2] vient se placer comme tiers dans cet état fusionnel sachant qu'il est lui-même aussi impliqué dans ses premières relations à sa propre mère et à son père dans sa filiation. Mais, exigence oblige, il se doit de séparer ce couple originaire mère-bébé qui sans lui s'enliserait. Sur cette parole et sa conviction : "Ta mère n'est pas pour toi, elle est pour moi", il vient faire sortir l'enfant de cette matrice qui l'a nourri et porté. Car le petit garçon inconsciemment amoureux de sa mère désire supprimer son rival le père et y renoncera en s'identifiant à lui : la petite fille amoureuse de son père y renoncera pour s'identifier à sa mère. C'est le prix à payer de l'inscription dans la filiation. Pour certains, les désirs se portent sur le parent du même sexe : garçon/père, fille/mère ; c'est ce qu'on appelle l'Œdipe inversé.

---

2. Il ne s'agit pas forcément de père réel mais de figure, d'image paternelle, de fonction paternelle.

Et le calme apparent s'installe dans une période dite de "latence" pour un temps seulement, ce qui n'empêche pas la persistance pour l'enfant de son désir de séparer ses parents et de s'accaparer l'un ou l'autre. C'est en y renonçant (ce n'est jamais fait une fois pour toutes), qu'il pourra trouver sa place par rapport à eux et plus tard dans la société.

Mais la tempête survient à l'adolescence, moment crucial de la question de la filiation. Si les jeux sont presque simples dans ce premier temps du conflit œdipien que nous venons de décrire, celui-ci se complique donc alors dans un deuxième temps avec d'incessants allers et retours, essais et erreurs, émois et turbulences, violences même, rapprochés et rejets. Le parent, père ou mère, n'a plus qu'à survivre et à tenir bon dans ses propres repères et dans sa fonction. Contrairement à l'enfant qui se croyait imaginairement le partenaire privilégié du parent du sexe opposé, l'adolescent devient capable dans son corps de réaliser ses fantasmes incestueux et meurtriers. C'est là tout le drame de l'adolescence car même si son désir l'y pousse, il doit y renoncer pour à nouveau sortir de l'indifférenciation. Il va rencontrer l'autre partenaire dont l'accès à la génitalité l'a rendu limité, manquant, et en quête d'un complément parfois imaginé comme le même, soit dans l'hétérosexualité, soit dans l'homosexualité. Si l'enfant peut s'imaginer vivre les deux sexes, masculin et féminin, l'adolescent est définitivement inscrit biologiquement dans l'un des deux sexes et pas l'autre. Mais l'intégration du corps sexué est pour l'adolescent le lieu d'une conquête et d'un travail psychique, celui de sa féminité ou de sa masculinité. Son corps est parfois dénié comme dans l'anorexie pour les filles ; il est méconnu ou rejeté, maltraité comme dans les passages à l'acte et les conduites à risques pour les garçons. De ce travail d'intériorisation et de reconnaissance dépendra pour une part la dissymétrie dans la parenté pour la question de la filiation.

Inscription dans la culture

L'autre roc incontournable pour l'adolescent est celui de son inscription dans la culture et donc dans la filiation. Il s'agit de s'approprier le "nom du père", à la fois dans le repérage de sa lignée d'ordre biologique et aussi de son appartenance d'ordre symbolique en référence à la parole de l'autre. Et cette tâche lui est d'autant plus difficile qu'il se préoccupe particulièrement de son origine et se demande par-

fois si ses parents sont bien les siens, si sa mère n'est pas une prostituée, s'il n'est pas issu d'un viol, s'il n'est pas adopté. Il revit inconsciemment avec sa mère dans ses éprouvés et ses fantasmes une complémentarité illusoire et nécessaire, une croyance fondamentale et il se doit de faire confiance à la parole du père malgré les doutes, les énigmes et les incompréhensions. Selon la loi, révisable et révisée, le garçon est jusqu'à ce jour dépositaire de la transmission du patronyme qui reste garant de sa lignée. Mais le processus d'adolescence le convoque en même temps dans sa tête à quitter les images des parents de la toute-puissance infantile, à reconstruire les idéaux de l'enfance et remanier ses identifications. La confrontation est alors nécessaire avec le parent réel et le parent fantasmé. Le père n'est plus le seul référent fiable. L'adolescent est en quête d'autres pères, de substituts. La religion chrétienne peut être alors un lieu d'inscription symbolique : le Père révèle le Fils, le Fils révèle le Père ; Jésus reconnaît son Père et le transmet : “Mon Père et votre Père”. Saint Paul déclare par ailleurs : “Vous êtes des enfants adoptifs.”

Peut-être que l'enjeu pour l'adolescent serait celui de pouvoir adopter ses parents, père et mère, singuliers et différenciés, à leur juste place, de même que ces derniers sont conduits à adopter leur enfant, garçon ou fille, dès sa venue au monde. Car même si son origine est biologique, l'enfant, et d'autant plus l'adolescent, est toujours pour les parents, autre que ce que l'imaginaire en construit. Qui n'a pas désiré un garçon et a eu une fille et vice-versa ?

Toute cette conquête de l'identité dans ce travail de différenciation, intériorisation, appropriation dans la filiation caractérise la subjectivation adolescente. Elle peut permettre de dire Je dans son histoire et dans sa culture en tant que sujet singulier et différencié, capable de dialogue avec l'autre, sachant qu'une part toujours lui échappe.

Histoire de Moïse

Ces repères théoriques peuvent trouver leur résonance dans une relecture de l'histoire de Moïse comme processus de subjectivation à l'œuvre tout au long de la vie et définitivement inscrit à l'adoles-

cence. Nous nous appuyons sur l'analyse proposée par Nicole Jeammet dans son livre : *Les destins de la culpabilité*[3].

Au départ, Moïse a deux pères : l'un biologique, hébreu, dont il n'est rien dit dans la Bible ; l'autre d'adoption, égyptien, Pharaon tyrannique. Il a aussi deux mères : l'une biologique, hébraïque ; l'autre adoptive, égyptienne, fille de Pharaon, la Princesse Bitiah. Il est abandonné par sa mère biologique puis adopté par la Princesse étrangère. Il est "tiré des eaux" (Ex 2, 10)[4], de la matrice, par la confiance mutuelle de deux femmes qui lui assurent sa continuité d'existence et la sécurité de base, deux étayages nécessaires à la reconnaissance de la filiation. Mais à un âge supposé d'adolescence, il tue un égyptien qui maltraitait un de ses frères hébreux. Tiraillé dans sa double identité, hébraïque-égyptienne, il agit sa violence interne, ses désirs incestueux et parricides : l'égyptien peut représenter le substitut du père Pharaon tyrannique ; la Princesse Bitiah, une mère trop proche envers qui il a une dette insolvable. Il recherche sa filiation et devient tout à coup lui-même mortel. Nous pouvons faire l'hypothèse qu'en tuant l'égyptien il peut trouver-retrouver le père hébreu biologique, et chercher la femme-mère qui l'a aimé, cela le resituant dans sa tradition et sa filiation juives : changer de père à l'adolescence.

Ce passage à l'acte, au lieu de l'enfermer dans une culpabilité morbide, va être le lieu d'une élaboration identitaire qui va l'inscrire dans sa filiation symbolique, celle de l'Alliance de Dieu et de son peuple.

Moïse quitte la terre d'Égypte où il était un étranger et il trouve une terre d'accueil à Madian où Jéthro, un autre étranger lui donne sa fille Cippora en mariage et ensemble ils ont un enfant. Son beau-père, père suffisamment bon, l'inscrit dans une lignée symbolique qui le fait passer d'un système à deux termes (Pharaon-la Princesse) à un système à trois termes (lui, sa femme, l'enfant), dans une loi œdipienne partagée. Il devient capable de devenir père à son tour dans la filiation.

---

3 Odile FALQUE, *Dieu, l'adolescent et le psychanalyste. Fonctions du religieux et processus d'adolescence*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 109-137.
Nicole JEAMMET, *Les destins de la culpabilité. Une lecture de l'histoire de Moïse aux frontières de la psychanalyse et de la théologie*, Paris, PUF, 1993.
4 C'est la signification en hébreu de son prénom *Moshé*.

Il entend l'appel de Dieu et va s'inscrire dans une autre lignée, celle de l'Alliance de Dieu avec son peuple hébreu.

Dieu se révèle à Moïse au buisson ardent. Il lui dévoile son Nom : "Je suis celui qui est" (Ex 3, 14), "en train de devenir qui je suis en étant avec toi" selon Nicole Jeammet, Je suis le Tout-Autre. Il lui demande d'affronter le père Pharaon tyrannique et de libérer son peuple de l'esclavage pour la Terre Promise, "terre de la rencontre réussie avec l'autre".

Alors Moïse fait un nouveau départ. Il quitte son beau-père. À ce moment-là, sa femme, étrangère, va l'inscrire dans sa filiation hébraïque avec le Dieu de ses pères. Elle pratique sur lui en même temps que sur son fils le rite de la circoncision en signe d'alliance et de castration symbolique dans la différence des sexes et des générations. Yahvé se redéfinit dans la lignée de Moïse : "Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob" (Ex 3, 6).

Ainsi pour Moïse s'est opéré un long processus de subjectivation adolescente dans la dissymétrie de la parenté pour la question de la filiation. Il passe par la reconnaissance dans la lignée paternelle en changeant de pères : du père biologique hébreu retrouvé dans le meurtre du père adoptif Pharaon qu'il fallait mettre à mort, au moins symboliquement, pour se dégager de son emprise et se trouver dans sa propre finitude, au beau-père suffisamment bon, Jéthro qui l'inscrit dans une loi œdipienne partagée, au Dieu-Père du peuple hébreu qui lui révèle son Nom et l'envoie en mission, père de l'origine, père créateur et non pas géniteur. Cette transformation se fait au prix d'attachements et de détachements successifs, d'agressivité et de violence subies et agies, de confiance mutuelle répétée.

Mais le plus étonnant reste dans la place et le rôle de sa femme Cippora, qui étrangère et de l'autre sexe lui confirme son identité : "Tu es pour moi un époux de sang" (Ex 4, 25) et l'inscrit dans la lignée de ses pères à lui. Dans cet acte elle lui permet de retrouver sa mère biologique ; elle lui donne sa juste place de fils, de mari et de père à son tour. Après deux femmes, l'une nourricière biologique, l'autre adoptive étrangère ayant assuré dans son enfance un soutien, un étayage, elle se situe comme partenaire, en tiers symbolique, garant d'une Parole du Dieu de ses pères.

Ici fonction maternelle et paternelle se conjuguent dans des représentations masculines et féminines de mères et de pères différenciés, condition de la dissymétrie dans la filiation. De même que l'adolescent doit quitter les images des parents de l'enfance pour les retrouver à la fois mêmes et autres, de même il en vient à quitter Dieu pour Dieu, quitter le Dieu tout-puissant pour le Dieu qui vient dans le désert pour se révéler dans l'assurance d'un : "Va, je serai avec toi" (Ex 3, 10-11). Ainsi en est-il pour les pères et mères d'adolescents : leur signifier un avenir à partager avec d'autres tout en restant reliés à la trame de leur filiation. Dans ce renoncement à l'emprise, l'adolescent peut reconnaître ses parents à leur juste place, différents et complémentaires, en gardant leur présence à l'intérieur de lui et non plus nécessaire dans la réalité. C'est ce que permet la réorganisation œdipienne de la subjectivation. L'enjeu se signe du passage du registre de la toute-puissance infantile consistant à ne rien perdre, à ne plus être à la fois garçon et fille comme dans l'imaginaire de l'enfant, au devenir homme ou femme différenciés, fils et fille de... Cela se construit dans l'échange mutuel, du sexuel biologique et du symbolique dans le recevoir d'un autre et d'une autre, du Tout-Autre. Dans la capacité et le désir de procréer à son tour se transmet la succession des générations et la promesse de Dieu à Abraham : "Je ferai de toi un grand peuple" (Gn 12, 2).

Si cette maturation ne se réalise pas à l'adolescence, qu'en est-il alors de la dissymétrie de la parenté dans la question de la filiation ? Mais sachant que le processus d'adolescence est à l'œuvre tout au long de la vie comme capacité de créer-recréer l'autre, les jeux ne sont sans doute jamais faits une fois pour toute.

Odile FALQUE

Psychanalyste-psychothérapeute,
Docteur en Psychologie clinique Université Paris VII,
Unité de Recherche sur l'Adolescence

Philippe ABADIE

Les généalogies de Jésus en Matthieu et Luc

À travers son histoire, Israël fut souvent confronté à de grandes ruptures. L'exil babylonien, entre 587 et 538 av. J.C., en porte la trace. Aussi n'est-ce pas un hasard si, dès le retour d'exil, les milieux sacerdotaux ont focalisé l'attention sur le déroulement des générations, les *toledôt,* qui rapprochaient l'histoire du ciel et de la terre[1] de l'histoire humaine.[2] Pareil souci s'inscrivait dans la quête de filiation, définir Israël comme "royaume de prêtres et nation sainte"[3] au sein de la réalité historico-géographique complexe de l'empire perse, puis grec. La "table des nations" (Gn 10)[4] témoigne de cette volonté postexilique de se situer par rapport aux autres peuples, à travers le double mouvement de rattachement de l'humanité à un seul ancêtre, Noé (v.1 et 32), et la distinction entre fils de Japhet (v.2-5), fils de Cham (v.6-20) et fils de Sem (v.21-31), cette dernière lignée

---

1 Gn 2,4a.
2 Gn 5,1ss ; 10,1ss.
3 Ex 19,6. Proches sont les expressions d'Esd 9, 2 "la race sainte", et Sg 17,2 "la nation sainte". On notera qu'Esd 9 lui oppose "les peuples des pays", dont l'énumération reprend celle d'Ex 3, 8.17, relue à la lumière de Dt 23,4-8. Le contexte invite donc à la séparation identitaire.
4 Sur ce texte complexe : J. VERMEYLEN, "la "table des nations" (Gn 10) : Yaphet figure-t-il l'Empire perse ?", *Trans* 5, 1992, p. 113-132.

étant reprise en Gn 11,10-32.[5] Les longues listes de rapatriés en Esd 2 (reprise sous forme inclusive en Ne 7)[6] montrent cependant que cette quête identitaire conduisait au rejet de tout élément mêlé : ceux qui, montés d'exil, "ne purent faire connaître, par leur maison paternelle et leur race, s'ils étaient d'Israël"[7] se trouvèrent exclus de "l'assemblée" (*qahal*)[8].

Il n'est pas dans notre projet d'analyser l'ensemble de la question des généalogies dans le récit biblique[9], mais ce bref rappel détermine l'horizon de notre étude. D'autant plus que le modèle sur lequel fonctionne les généalogies de Jésus semble différent, plus proche de l'usage qu'en fait l'historien juif du Premier siècle, Flavius Josèphe, qui commence son *Autobiographie* en rapportant sa propre lignée généalogique[10]. Ici comme là, "la généalogie a pour but de servir la cause d'un personnage, en l'introduisant solennellement et légalement"[11]. Elle n'en demeure pas moins identitaire.

Comme annoncé dans le titre, nous centrerons désormais notre étude sur les généalogies de Jésus. Le pluriel s'impose, puisque nous lirons deux textes, Mt 1,1-17 et Lc 3,23-38. Nous commencerons par des remarques d'ordre général, avant d'examiner la structure de chacun des récits et d'en lire les traits les plus signifiants pour une théologie de la filiation[12].

---

5 La promesse de bénédiction abrahamique, à la fois particulariste et universelle (Gn 12,1-3), s'inscrit en ce contexte.

6 Sur cette structuration du livre, essentielle à sa définition d'Israël, T.C. ESKENAZI, "The Structure of Ezra-Nehemiah and the Integrity of the Book", *JBL* 107, 1988, p. 641-656.

7 Esd 2,59.

8 Esd 2,64. La rupture des mariages mixtes contractés entre juifs et païens en Esd 9-10 s'inscrit dans cette logique. La question est reprise en Ne 13, 23-30, où elle reçoit un éclairage particulier de la citation de Dt 23,4-6 reprise en ouverture du récit, Ne 13,1-2. On notera aussi l'inclusion entre les v.3 et 30.

9 Pour une vue d'ensemble, M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, SNTSMS 8, Cambridge, 1969.

10 Texte cité dans A. PAUL, *L'évangile de l'Enfance selon S. Matthieu,* (Lire la Bible ; 17), Cerf, Paris, 1968. p. 12-13 ; traduction partielle dans J.-P. LEMONON, *Flavius Josèphe. Un témoin juif de Palestine au temps des Apôtres,* (Supplément au cahier évangile ; 36), Cerf, Paris, 1981, p. 8.

11 A. PAUL, p.13.

12 Sauf mention contraire, nous reprendrons la traduction de J RADERMAKERS dans ses commentaires *Au fil de l'évangile selon Matthieu*, Bruxelles, 1974, et *Jésus, Parole de la grâce*, Bruxelles, 1981.

I

Deux généalogies inconciliables

Pas plus que les récits de l'enfance de Jésus, les deux généalogies de *Matthieu* et *Luc* ne sont conciliables[13]. Ni par la forme, ni par le fond. Le récit de *Matthieu* commence avec Abraham[14] et, suivant le schéma chronologique de l'histoire d'Israël, établit le décompte de trois fois quatorze générations[15], soit un total de quarante deux jusqu'à "Jésus qui est dit Christ"[16]. Partant de Jésus[17] pour aboutir à Adam, et même à Dieu[18], le récit de *Luc* déploie soixante-dix sept générations. Le point de vue adopté n'est plus celui de l'histoire en son déroulement, mais d'une remontée vers l'origine.

Dans le détail aussi, on note bien des différences. Si l'un et l'autre textes s'accordent sur la descendance patriarcale de Jésus[19], il se sépare sur sa lignée royale[20], issue de Salomon chez *Matthieu*, et de Nathan[21] chez *Luc*. À partir de là, les seuls points de rencontre sont les noms de Salathiel et Zorobabel[22], avant celui de Joseph[23]. Il n'est pas indifférent que *Matthieu* insère Jésus dans la continuité des rois judéens alors que *Luc* ne cite aucun roi entre David[24] et Jésus, "fils de David". Là encore, les points de vue adoptés divergent.

À ces différences majeures s'en ajoute une dernière – qui n'est pas moindre, l'inscription de la généalogie dans l'un et l'autre récits. En ouverture de l'évangile, *Matthieu* l'introduit comme "livre de la génération de Jésus Christ" (*biblos genéseos*), renvoyant ainsi à deux autres commencements, puisque l'expression ne se rencontre dans la Bible (*LXX*) qu'en Gn 2,4 "voici le livre de la génération du ciel et

---

13 Il est utile ici de se reporter à une bonne synopse, par ex. P. BENOIT/ M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles,* Cerf, Paris, 1965, paragraphe 12, p. 8-9.
14 Mt 1,2.
15 Mt 1,17.
16 Mt 1,16.
17 Lc 3,23 : "Et Jésus, lui, était commençant".
18 Lc 3,38.
19 Mt 1,2-6a = Lc 3,31-34 (en ordre inversé).
20 Mt 1,6b-11 = Lc 27c-31 (en ordre inversé).
21 Troisième fils de David né à Jérusalem selon 1 Ch 3,5, Salomon étant le quatrième.
22 Mt 1,12c-13a = Lc 3,27b.
23 Mt 1,16b = Lc 3,23b-
24 Lc 3,31c.

de la terre " et en Gn 5,1 "voici le livre de la génération des hommes"[25]. Cette reprise en écho établit une relation ferme entre la généalogie de Jésus, la création du monde (Gn 1,1 *bereshit*), et la croissance de l'humanité. Tout en marquant une différence justement relevée par X. Léon-Dufour : "Le genre littéraire eût requis la liste de (la) descendance (de Jésus) ; le mouvement est ici inversé : il n'aboutit pas à un rejeton du Christ, il remonte à ses aïeux. Jésus, lui, n'a pas de descendants selon la chair : il a des ancêtres. Il est celui qu'on attendait (...). En lui, le passé trouve son sens. Car il n'est pas seulement à la fin de l'histoire, il est la fin de l'histoire ".[26] L'économie même du récit matthéen en son ensemble, tendu entre cette "genèse" (Mt 1,1) et "la consommation du siècle" (Mt 28,20), suggère de fait que l'histoire de Jésus accomplit toute l'histoire humaine et ouvre sur l'eschatologie finale[27].

Luc situe la généalogie de Jésus en une tout autre symbolique. Celle-ci prend place entre le récit du baptême marqué par l'ouverture du ciel, la descente de l'Esprit et la voix céleste qui nomme "le Fils" (Lc 3,21-22) et le récit des tentations du "Fils" (Lc 4,1-13). Cette nouvelle contextualisation inscrit le récit dans une double thématique, celle de la filiation et de sa nomination d'une part, celle de la tentation de "Jésus" à "Adam" d'autre part. La ligne théologique lucanienne est plus proche ici de la pensée paulinienne qui relie, autour des notions de mort et de salut survenus dans le monde, les "deux Adam".[28] Revêtu de l'Esprit Saint (3,22), puis mené au désert par l'Esprit (4,1), Jésus peut désormais commencer sa mission "dans la puissance de l'Esprit" (4,14) jusqu'au moment fixé[29] de l'ultime tentation qui

---

25 M. HARL, *La Bible d'Alexandrie LXX*, 1. *Genèse*, Cerf, Paris, 1986, p.121 : "Le grec a interprété au début du verset le nom 'adam comme un collectif, "hommes", alors qu'il le transcrit ensuite comme le nom propre "Adam".

26 X. LÉON-DUFOUR, "Livre de la Genèse de Jésus-Christ", *Etudes d'Evangile*, Seuil, Paris, 1965, p. 62.

27 L'expression de Mt 28,20 n'est-elle pas reprise à Mt 24,3 : "Dis-nous quand ceci sera et quel sera le signe de ta parousie et consommation du siècle ?". Voir aussi Mt 13,40 et 49 qui concluent l'ensemble des "paraboles du Royaume".

28 Rm 5. On peut lire selon la même perspective l'hymne de Ph 2,6-11 qui oppose "l'obéissance" du Fils-'second' Adam à la désobéissance du 'premier' Adam.

29 Cf Lc 4,13 : "Et ayant épuisé toute tentation, le diable se retira de lui jusqu'à un moment fixé". Le texte renvoie à Lc 22,3 : "Or Satan entra en Judas", qui ouvre le récit de la Passion de Jésus. À la croix, les moqueries des chefs du peuple reprennent la même phraséologie : "D'autres, il en sauva ! Qu'il se sauve lui-même, *si celui-ci* est le Christ de Dieu, l'Élu !" (Lc 23,35).

est aussi celui de l'ultime nomination filiale : "Père, en tes mains, je remets mon esprit" (23,46).

Ces remarques introductives montrent que le but premier des généalogies évangéliques de Jésus n'est pas de manifester la filiation *historique* de l'homme de Nazareth, selon une conception toute moderne, mais de signifier sa filiation comme "Christ" et "Fils". Les généalogies sont avant tout des *prologues théologiques*. Il est donc vain de leur poser la question qui n'est pas d'abord la leur : Jésus est-il historiquement lié à la dynastie davidique. L'obscurité des noms qui suivent celui de Zorobabel, tant chez *Matthieu*[30] que chez *Luc*[31], montre que cette lignée s'était perdue depuis longtemps dans les sables de l'Histoire.

En positif, nous sommes invités à relire les textes comme des confessions croyantes de l'Église primitive qui, à travers la diversité de ses expressions, s'interroge sur le type de filiation de Jésus, "fils d'Abraham, fils de David, fils de Dieu".

II

La structure des généalogies

Pour asseoir l'interprétation proposée, il convient de repartir des textes eux-mêmes, et d'abord de leur structure interne.

De manière obvie, Mt 1,17 offre une clé de lecture : d'Abraham à David (v.2-6a) ; de David à l'exil (v.6b-11) ; de l'exil à Jésus (v.12-16)[32]. L'introduction du v.1 commande, selon un ordre inversé, cette répartition : "Jésus Christ[33], fils de David[34], fils d'Abraham[35]". Les choses pourtant sont moins claires qu'il n'y paraît. Pour obtenir pareille symétrie de "quatorze générations", *Matthieu* doit éliminer trois noms de la liste des rois davidiques[36] : Ochozias, Joas et Amasias. Un tel choix

30 Mt 1,13b-16.
31 Lc 3,23-27 (en ordre inversé).
32 Outre la *Genèse* (Gn 1,34), le livre des *Chroniques* (1 Ch 2,1-15; 3,1-16) et *Ruth* (Rt 4,18-22) sont les sources du texte de *Matthieu*.
33 À rapprocher de la finale Mt 1,16c "Jésus qui est dit Christ".
34 C'est à dire de lignée royale, v.6bss.
35 C'est à dire de lignée patriarcale, v.2ss.
36 Entre Joram et Osias, v.8c-9a.

peut sembler arbitraire. Certes, la fin du règne de Joas, d'abord réformateur, fut assombrie par l'assassinat du dernier prophète, Zacharie[37], et Amasias est présenté comme un adorateur de divinités étrangères auquel un prophète annonce une fin prochaine[38]. Mais ces rois ne furent ni pires ni meilleurs que d'autres tel Achaz[39] qui figure pourtant dans la généalogie. Il faut se rappeler alors qu'Ochozias, fils d'Athalie[40], tombait du fait même sous la malédiction qui frappait cette maison issue d'Achab et Jezabel : "Je retrancherai de la famille d'Achab quiconque urine contre un mur, celui qui est esclave et celui qui est libre en Israël"[41]. À la lumière d'Ex 20,5, semblable malédiction s'étendait jusqu'à la quatrième génération ; d'où sans doute le 'scrupule théologique' de Matthieu.[42]

Plus étrange encore, comment obtenir "quatorze générations" dans la troisième période alors que seulement treize noms sont sujets du verbe "engendrer" ? La réalité se complexifie encore si l'on remarque une différence dans le mode du verbe *gennaô*, à l'aoriste *actif* "engendra" entre Jechonias (v.12) et Jacob (v.16a), et à l'aoriste *passif* au v.16b "Joseph, l'époux de Marie, de qui fut engendré". La grammaire cacherait-elle des données plus théologiques comme l'indique le récit qui fait suite, "le songe de Joseph" ?[43]

Ces irrégularités laissent entendre que le récit généalogique est totalement construit, voire structuré, autour de la symbolique "quatorze" et ne relève pas d'abord d'une logique chronologique. Pour l'expliquer, on peut partir de la *guematria* selon laquelle "la valeur

---

37 2 Ch 24,20-22. Aussi ne fut-il pas enseveli "dans le cimetière des rois" (v.25).

38 2 Ch 25,14-16.

39 2 Ch 28.

40 Il succéda en 841 av.J.C. à son père Joram, 2 R 8,25-29 ; 9,27-29 ; 11,1. En le décrivant comme "un idolâtre, fils servile de l'odieuse Jézabel", Fr. QUÉRÉ, *Jésus enfant*, (Jésus et Jésus-Christ ; 55), Desclée, Paris, 1992, p. 73, tend à le confondre – à tort - avec son homonyme du Nord (roi de 853 à 852 av. J.C.) dont parle 1 R 22,52-54 ; 2 R 1,1-18.

41 1 R 21,21. L'expression vise ici les mâles.

42 A. PAUL, *L'évangile de l'Enfance*, p. 23-24. A la fin de la période, Mt 1,11 omet aussi le roi Joiakîm entre Josias et Jechonias.

43 Mt 1,18-25. Outre le verset d'ouverture, v.18 "or de Jésus, Christ, ainsi fut la genèse", qui reprend l'expression du v.1, on retiendra surtout que ce second récit est tout entier commandé par la problématique de la filiation : s'il ne peut être dit "père" par l'engendrement, Joseph est "père" par la nomination de l'enfant ; il l'inscrit ainsi dans la lignée davidique (cf. le v.20). On lira avec grand profit l'analyse pertinente de J. CALLOUD et Fr. GENUYT, *L'évangile de Matthieu. I. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 10*, Centre Thomas More / CADIR, 1996, surtout p. 11-14.

numérique d'un mot est un pont jeté vers d'autres mots".[44] Dans cette optique, on s'attache à lire le patronyme *DaViD* selon la valeur numérique des lettres qui le composent : *daleth* = quatre + *vaw* = six + *daleth* = quatre, soit au total quatorze. L'hypothèse semble fragile à certains[45] qui préfèrent voir en "quatorze" l'équivalent de deux semaines. On sait, de fait, la valeur symbolique de la semaine dans les computs apocalyptiques de *Daniel*[46] et d'*Hénoch*[47] ; à quoi on peut joindre cette tradition rabbinique qui inscrit la venue du messie dans un septénaire d'années : "À l'issue de la septième année, le Fils de David viendra".[48] Le texte matthéen relève donc de la symbolique d'un calendrier apocalyptique.

Quelle que soit l'hypothèse retenue, le résultat est assez semblable : la structure du récit est mise au service de la nomination de Jésus dans l'accomplissement de la filiation davidique, et par là, de sa messianité. Tel est bien le terme généalogique : "de Babylone *jusqu'au Christ*, quatorze générations"[49]. "Derrière l'aridité des chiffres se cache alors une leçon : le Christ est vraiment le fils attendu, celui dont le Jour a fait exulter Abraham".[50]

La structure du récit généalogique de *Luc* ne livre pas aussi facilement ses clés de lecture. Nous avons déjà noté qu'"à l'ordre chronologique, qui respecte le déroulement des naissances, il a substitué

---

44 M.-Alain OUAKNIN, dans *La Bible, traduction de Samuel Cahen*, Les Belles Lettres, Paris, 1994, p. XXXIV. On trouvera dans cette introduction (p. XXXIV-XLI) un excellent développement sur ces règles de lecture issues de la Cabale.

45 Lire les réserves de X. LÉON-DUFOUR, *Etudes d'Evangile*, p. 56-57. Selon lui, "Matthieu attache certainement autant d'importance au nom d'Abraham qu'à celui de David", p. 57. Mais l'affirmation peut paraître rapide, puisque le texte insiste surtout sur le titre "messie/christ" aux v.1.16.17.18, et que Joseph est présenté comme "fils de David" au v.20. Sans parler de la reprise de l'oracle d'Is 7,14, lié au messianisme davidique. La référence apocalyptique est soulignée aussi par A. PAUL, *L'évangile de l'Enfance*, p. 42-44.

46 Dn 9, 24-27, "la prophétie des soixante-dix semaines d'années".

47 1 Hén 93, 1-17 "l'Apocalypse des semaines". Traduction française *La Bible. Ecrits intertestamentaires,* La Pléiade, Paris, 1987, dans p. 600-603.

48 *b.Sanhédrin* 97a.

49 Et déjà les v.1 "Jésus Christ" et v.16c "Jésus qui est dit Christ". La citation d'Is 7,14 (oracle de l'Emmanu-El) en Mt 1,23 appuie cette conclusion, en introduisant cependant un certain décalage : Jésus ne recevra ce nom "Dieu avec nous" qu'au terme de l'évangile, en Mt 28,20 *"et moi je suis avec vous"*. Auparavant, il lui aura fallu accomplir pleinement sa mission "lui sauvera son peuple de ses péchés" Mt 1,21 ; en correspondance au nom donné : "et il appela son nom Jésus" (Mt 1,25), c'est-à-dire *Yeshoua* = "Yhwh sauve".

50 X. LÉON-DUFOUR, p. 57.

un ordre théologique qui éclaire l'identité du Fils"[51], selon une logique récapitulative qui part du 'second' Adam vers le 'premier'[52].

La lecture attentive des noms de la généalogie laisse apparaître cependant certains traits saillants grâce au "langage des nombres"[53]. La double mention d'un "Jésus" aux quarante-neuvième et soixante-dix septième générations renvoie, pour le premier, au carré parfait (sept fois sept), et pour le second au chiffre sacré dans le rang des dizaines et dans celui des unités.[54] À la suite de Fr. Quéré, on peut mettre en évidence aussi d'autres agencements numériques dont l'ordre de grandeur est "quatorze", multiple de sept. Si l'on prend comme point de départ Enoch (7)[55], le premier à avoir invoqué le nom divin[56], dans cette ligne apparaissent les noms d'Abraham (21), de David (35), de Jésus (49), de Matthatias (63) et Jésus lui-même (77). Seul Matthatias peut paraître étranger au lecteur moyen, mais non au Juif averti qui peut y voir une allusion au père de Judas Maccabée, celui-là même qui, par amour pour le Dieu de ses pères, refusa toute compromission avec l'hellénisme.[57] Au demeurant, ce patronyme – qui revient sept fois dans la liste sous diverses formes[58] - n'est pas dépourvu de signification prophétique, il est équivalent au grec Théodore "Dieu a donné". Ainsi, la lignée sans éclat de David (Nathan, au lieu de Salomon) prend-elle un relief singulier avec Jésus, accomplissement de l'oracle isaïen "car un enfant est né, un fils nous a été donné".[59]

---

51 Fr. Quéré, *Jésus enfant*, p. 79.

52 L'expression renvoie au sens théologique que lui donne S.Irénée, dans *Contre les Hérésies*, livre III et IV.

53 Pour tout le développement qui suit, nous nous appuyons sur Fr. Quéré, p. 79 à 83.

54 Voici ce qu'écrit Fr.Quéré, p. 80 : "Le maître de toute perfection occupe le nombre parfait, mais aussi le nombre que lui-même consacre, et dont il fait le symbole du pardon, le compte secret de la Grâce", avec une allusion à Lc 17,4 et Mt 18,22 ("pardonne jusqu'à soixante dix fois sept fois").

55 Ce chiffre renvoie à la position dans la liste.

56 Gn 4,26. Gn 5,24 ajoute : "Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut ; car Dieu l'avait pris". Avec Elie (2 R 2), il est le seul homme emporté au ciel. Ce trait est d'autant plus marquant qu'Elie, présent avec Moïse dans la scène de la transfiguration (Lc9,30-31) est perçu par l'évangéliste comme une anticipation de Jésus lui-même, cf. Lc 7,11-17 et 1 R 17,17-24 ; Lc 9,54 et 2 R 1,10-12 ; Lc 9,61-62 et 1 R 19,19-21 ; Lc 22,43-44 et 1 R 19,4-6 – et non de Jean le baptiste, comme en *Marc* et *Matthieu*.

57 Cf. 1 Ma 2.

58 Nathan (36), Mattatha (37), Matthat (46 ; 74), Matthathias (53 ; 69), Maath (64) ; cf. Fr.Quéré, p. 77.

59 Is 9,5.

La seconde insistance, le patronyme Joseph (qui revient quatre fois[60]), vient renforcer le trait : son sens n'est-il pas très voisin "Que Yhwh m'ajoute un autre fils !" ?[61] En conclusion, Fr.Quéré écrit : "Ainsi, onze fois, revient le rêve d'un rejeton, déjà advenu ou seulement espéré. Toute l'ascendance se presse vers cet avènement, frémissante d'allégresse".[62]

Une telle complexité peut surprendre le lecteur moderne, elle n'est pas étrangère pourtant aux récits anciens. Elle montre le soin avec lequel les évangélistes ont "construit" la généalogie de Jésus, non comme une pure fiction, mais pour en dévoiler le sens. À ce titre, les deux récits peuvent être dits apocalyptiques, c'est-à-dire dévoilement de la filiation *réelle* de Jésus de Nazareth.

III

La filiation par les femmes ?

Par ce titre volontiers provocateur, nous aimerions rendre compte d'une étrangeté du récit matthéen. D'une manière générale, la filiation s'opère par engendrement masculin : "Abraham engendra Isaac ; Isaac engendra Jacob ; Jacob engendra ..., etc.". Le verbe grec *gennaô* traduit l'hébreu *yâlad*, et cet usage reprend une symbolique biblique bien attestée.[63] Il est d'autant plus surprenant que Matthieu introduise cinq *femmes* dans la généalogie, Tamar (v.3), Rahab et Ruth (v.5), la femme d'Urie (v.7)64, et bien sûr, Marie (v.16). Que viennent-elles faire ici, serions-nous tentés de dire, puisqu'elles introduisent une sorte d'irrégularité dans la monotonie litanique ? A quoi il convient d'ajouter la double mention des "*frères*" en lien avec Juda (v.3) et l'exil (v.11).

60 En position 42, 61, 70 et 76.
61 Cf. Gn 30,22-24. On peut y voir une discrète allusion au rôle joué par le patriarche Joseph, "sauveur" de ses frères, et, tout autant, de l'Égypte (symbolisant le monde des Nations par rapport à Israël). Le trait est plus fort encore en Mt 1,16 où le père de "Joseph, l'époux de Marie" est précisément... un certain Jacob !
62 Fr. Quéré, p.77.
63 Nous renvoyons le lecteur peu familier des langues anciennes à *Concordance de la Bible-TOB*, Cerf/SBF, Paris/Villiers-le-Bel, 1993, p. 324. Le sujet du verbe est généralement masculin, cf. Gn 4,18 ; 5,3.4 ; etc.

C'est précisément toute l'astuce du récit. Pour le dire d'un mot, "l'irrégularité" de la forme est au service de "l'irrégularité" grammaticale de l'engendrement déjà relevée.

La première femme citée est *Tamar* dont l'histoire nous est contée en Gn 38. Tamar, mariée successivement aux deux premiers fils de Juda, se retrouva veuve et sans descendance. D'autant plus humiliée que son beau-père lui refusa son troisième fils, Chéla. Pour donner cependant une descendance à Juda, Tamar dut alors user d'un stratagème : sous l'apparence d'une prostituée, elle séduisit son beau-père et conçut de lui. Comme prix, elle ne demanda pas d'argent, mais seulement son anneau à cachet, son cordon et son bâton. Averti que sa bru était enceinte, Juda réclama contre elle la peine de l'adultère, jusqu'à ce qu'éclate la vérité. "Elle est plus juste que moi, car il est vrai que je ne l'ai pas donnée à Chéla, mon fils", déclare alors Juda. Cette étrange histoire de filiation a reçu une postérité dans la tradition juive, comme en témoigne la lecture du *Targum.*[65] De manière plus dramatisée, le *Neofiti* 1 décrit l'émoi de Tamar accusée d'adultère : "Tamar sortit pour être brûlée par le feu et elle chercha les trois témoins[66], mais ne les retrouva pas. Elle leva les yeux vers les hauteurs du ciel et dit : "Je t'en prie, par l'amour de devant toi, Yahvé ! Toi qui réponds aux affligés à l'heure de l'affliction, réponds-moi (...) ; illumine mes yeux". Sur le champ, Yahvé entendit la voix de sa supplication et dit à Mikaël : "Descends (...)".[67] De fait, à la vue des trois témoins retrouvés , l'innocence de Tamar éclate aux yeux de tous, et Juda de reconnaître : "Tamar, ma belle fille, est innocente ; c'est parce que je ne l'ai pas mariée à Chéla mon fils."[68] Une autre version du Targum[69] est plus explicite encore : "Tamar est innocente : c'est de moi qu'elle est devenue enceinte." Alors une voix céleste descendit du ciel et dit : "C'est de moi qu'est venue toute l'affaire." Alors

---

64 C'est-à-dire Bethsabée.
65 R. Bloch, "Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar", *Mélanges Bibliques rédigées en l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, p. 381-389. ; A. Paul, *L'évangile de l'Enfance*, p. 19 et 30-31. Rappelons que le *targum* est une paraphrase araméenne du texte biblique hébreu, d'abord faite oralement durant l'office synagogale, puis mise par écrit. Nous citons la traduction de R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, 1. Genèse, (Sources chrétiennes ; 245), Cerf, Paris, 1978.
66 C'est-à-dire les trois gages demandés à Juda.
67 R. Le Déaut, p. 350 ; nous avons abrégé le texte pour en retenir l'essentiel.
68 Id., p. 352.
69 Appelée *1 Tg* par R. Bloch et *Add. 27031* par R. Le Déaut.

on les sauva tous deux du jugement et Juda dit : "C'est parce que je ne l'ai pas donnée à Chéla, mon fils, que cela m'est arrivé."[70]

Vient ensuite le récit des naissances. Comme dans le récit biblique[71], il y a concurrence entre Pharès et Zara. Mais la lecture targumique est plus clairement messianique, surtout dans *Add 27031* : "Quand l'enfant[72] eut ramené sa main, voici que son frère sortit et elle dit : "Avec quelle grande force tu l'as emporté ! Et c'est à toi qu'il revient de l'emporter, car c'est toi qui est destiné à posséder la royauté."[73] Le *Midrash* confirme cette orientation en donnant une interprétation de la "voix céleste" : "R.Yudan dit : Lorsque Juda dit : "elle est juste", l'Esprit-Saint se manifeste et dit : "Tamar n'est pas une prostituée et Juda n'a pas voulu se livrer à la fornication avec elle ; la chose est arrivée à cause de moi, pour que se lève de Juda le roi Messie".[74]

Cette ancienne poésie synagogale palestinienne[75] résume la portée religieuse de ces diverses relectures et éclaire le texte matthéen[76] :

"La sainte Tamar sanctifie le nom divin.
Elle qui désirait une sainte semence
Trompa et fit une œuvre sainte.
Aussi son plan saint, (Dieu) le fit-il réussir.
Elle garda son veuvage devant le Seigneur,
Mais Dieu ne lui refusa pas
Le désir de faire souche dans le peuple de Dieu,
Car ils sont une semence que Dieu a bénie."

Aussi ferons-nous nôtre ce propos d'A. Paul : "l'obstination de Tamar à vouloir un enfant du sang de Juda traduisait sa soumission

70 R. Le Déaut, p. 353 et 355.
71 Gn 38,27-30.
72 Il s'agit de Zara qui, le premier, a sorti la main , à laquelle on attacha un fil d'écarlate, v.28.
73 R. Le Déaut, p. 355.
74 Citée d'après R. Bloch, p. 387.
75 Citée par R. Bloch, p. 389 ; et repris par A. Paul, p. 30.
76 R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, 1965, p. 51 : "Quand les héros de l'histoire d'Israël interviennent dans le Nouveau Testament, c'est sous les traits que leur avait composés la tradition populaire qu'il nous les faut imaginer". Une belle illustration en est donnée par J.-P. Lémonon, "Les Pères et les prophètes : préfiguration de l'avenir", H. Cousin et alii, *Le monde où vivait Jésus*, Cerf, Paris, 1998, p. 618-656.

totale à l'Esprit-Saint, elle était l'instrument de Dieu assurant la contribution de l'homme aux préparations providentielles de la venue du Messie ; même, et surtout, à travers le détour d'irrégularités criantes".[77]

La mention des trois autres femmes, Rahab, Ruth et la femme d'Urie, demanderait pareille analyse – ce que nous ne pouvons faire ici[78]. Qu'il nous suffise de rappeler le rôle qu'elles ont joué dans l'histoire biblique. Prostituée de Jéricho, *Rahab* a accueilli en sa maison Josué et les espions, ouvrant ainsi aux tribus d'Israël le pays de la promesse[79]. Au demeurant, le texte insiste moins sur la prostitution de Rahab que sur sa confession de foi : "Je sais que Yhwh vous a donné le pays (...), car c'est Yhwh, votre Dieu, qui est Dieu dans le ciel en haut et sur la terre en bas",[80] qui fait d'elle un modèle de croyant jusque dans la pensée chrétienne primitive.[81]

Moins discutable encore apparaît le rôle joué par *Ruth*, la moabite, dans la venue du Messie : selon la généalogie de Rt 4,18-22, n'est-elle pas la grand-mère du roi David ? Le *Midrash Bereshit Rabbah* développe cette image à travers son interprétation de Gn 19,32[82] :

"*Viens, faisons boire du vin à notre père.* Rabbi Tanhuna dit au nom de Samuel : Les jeunes filles dirent : "*Recevons de la semence de notre père*"[83]. Il n'est pas écrit *ben*, fils, mais *zara*, semence ; d'où il est insinué : la semence qui proviendra d'un autre endroit. Qu'est-ce ? Le roi Messie issu de Ruth la Moabite."[84]

---

77 *L'évangile de l'Enfance*, p. 31. De même, X. LÉON-DUFOUR, p. 59.
78 Le lecteur curieux pourra se reporter aux p. 31 à 35 du livre d'A. Paul cité ci-dessus.
79 Jos 2,1-21.
80 Jos 2,9-13. En cela, Rahab prépare l'autre prosélyte (mâle) du récit biblique, l'*ammonite* Achior (Jd 5,5-6,21 ; 14,5-10), vis-à-vis de la *juive* Judith.
81 Hé 11,31 : "C'est par la foi que Rahab la prostituée ne périt pas avec les indociles, parce qu'elle avait accueilli pacifiquement les espions". À la thématique de la foi, la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens ajoute aussi le don de prophétie : 12,1 : "C'est à cause de sa foi et de son hospitalité que fut sauvée Rahab la courtisane" ; 12,8 "Vous le voyez, bien aimés, en cette femme il n'y avait pas seulement la foi, mais encore le don de prophétie".
82 Rappelons que le texte de Gn 19,30-38 rapporte l'origine des Moabites et des Ammonites.
83 Il s'agit des deux filles de Lot.
84 Cité d'après A. Paul, p. 34.

Quant à Bethsabée, "*la femme d'Urie*", elle reste moins associée dans la tradition biblique à l'adultère[85], qu'à son rôle de mère[86] de Salomon, l'héritier légitime et le constructeur du Temple.[87]

"Grâce à cette éclairage fourni par la littérature juive, on perçoit aisément tout ce que ces quatre femmes ont en commun dans la généalogie de Matthieu : l'irrégularité – mais nullement le péché – par laquelle passe nécessairement leur maternité et donc la réalisation de la Promesse ; la soumission totale au plan de Dieu, pourtant déconcertant ; et enfin l'intervention de l'Esprit Saint qui révéla à ces héroïnes d'Israël l'originalité de leur mission et leur donna la force, malgré bien des difficultés, d'être fidèles à leur vocation".[88] À quoi, on peut ajouter, avec Fr.Quéré, qu'elles doivent surtout d'être là comme figures de "mère".

La double mention des "frères" n'est pas sans signification non plus : "*à côté de la norme* créée par la suite réglée de père à fils, un autre point de vue, non dit, plus étrange et comme déporté, est signalé (...). Ainsi le système symbolique de la filiation est-il assuré par la loi des pères, mais c'est au prix de la mise en veilleuse de tout ce qui est étranger à cet ordre et n'arrive à se formuler que de façon intermittente, à savoir l'alliance entre humains"[89].

Les mentions féminines et de la fratrie élargissent donc la généalogie, et partant la filiation, au-delà de la norme du clan ou du peuple, et ce, au point les plus critiques de l'histoire : l'absence de descendance pour Juda ; la déportation à Babylone. Par l'écart ainsi décrit, que symbolise au plus haut degré l'engendrement en Marie par l'Esprit (Mt 1,18.20), Jésus entre en alliance avec l'humanité entière, sans se dissocier de sa solidarité juive (la loi des pères). N'est-ce pas là l'ac-

---

85 2 S 11-12 la pose plus en victime des convoitises de David qu'en complice consentante.
86 N'est-ce pas ce rôle qu'elle tient en 1 R 1,11-31, jusque dans l'intrigue et le mensonge ?
87 Voir la figure salomonienne magnifiée dans le récit de 2 Ch 1-9.
88 A. Paul, p. 35. Pour leur part, J.Calloud et Fr.Genuyt (op.cit) notent : "La mention des quatre femmes démontre qu'au moment où la fécondité de l'alliance risquait de s'éteindre ou de se restreindre aux membres d'un clan, ces femmes interviennent pour la réparer, ou la maintenir ou l'étendre. Mais ces considérations ne sont pas dites et sont refoulées par le texte", p. 10. Est-ce trop dire que de rapprocher cette mention de celle des femmes présentes à la croix (Mt 27,55-57) et au tombeau (Mt 27,61 ; 28,1ss) ? D'autant qu'un autre Joseph y est présent aussi (Mt 27,57). D'un Joseph à l'autre, Jésus est ainsi introduit dans la vie et la mort de l'humanité commune.
89 J. Calloud et Fr. Genuyt, p. 10.

complissement véritable de sa filiation abrahamique : "Je te ferai devenir une grande nation (...). Par toi se béniront toutes les familles de la terre" (Gn 12,2-3) ?

Philippe ABADIE
Faculté de Théologie de Lyon

Jacques SCHLOSSER

La filiation dans le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament le thème de la filiation s'exprime à travers un vocabulaire assez large : les vocables mêmes de “fils” et de “fille”, divers termes grecs qui, avec des nuances diverses, désignent les “enfants”, la “descendance”. S'y ajoute, bien entendu, le vocabulaire parental. Nous sommes donc face à un champ sémantique important et vaste et il faut d'emblée préciser comment il sera abordé dans cette brève étude. En raison de la distribution du travail proposée on ne traitera pas ici, sauf par allusions, de ce qui fait l'originalité la plus grande de l'emploi du vocabulaire relatif à la filiation dans le Nouveau Testament : l'aspect christologique ; on laissera aussi de côté l'utilisation occasionnelle du vocabulaire pour désigner des êtres célestes. On se concentrera donc sur la filiation en tant qu'expression du rapport à Dieu d'un individu quelconque ou d'un ensemble d'humains qui n'ont pas de mission particulière.

Dans un premier temps il importe de voir l'utilisation de ce vocabulaire dans l'Ancien Testament, terre nourricière du Nouveau, afin d'en dégager les connotations principales. Nous aborderons ensuite le Nouveau Testament. L'étude dégagera d'abord quelques traits généraux puis mettra en relief l'apport de trois grands théologiens du Nouveau Testament : l'auteur de l'épître aux Hébreux, Jean, Paul.

I

L'Ancien Testament

L'utilisation courante du mot “fils” pour désigner le petit d'un animal attire immédiatement l'attention du lecteur de la Bible sur la réalité de la descendance biologique et cette dimension – ce n'est évidemment pas une surprise – se vérifie aussi dans la sphère humaine. Mais, inséré(e) dans le cadre de la famille, le fils/la fille devient immédiatement le sujet de devoirs à l'égard du père et/de la mère, devoirs récapitulés dans le commandement du décalogue : “honore ton père et ta mère...” (Ex 20,12 ; Dt 5,16), et que l'Ancien Testament permet de concrétiser sans difficulté : obéissance, soutien effectif. La parenté biologique se double donc d'un lien moral.

Par extension le vocabulaire de la filiation est employé abondamment même là où l'enracinement biologique ne joue plus de rôle du tout. À l'extrême nous trouvons, dans l'Ancien Testament hébreu et grec mais aussi à Qumrân et dans le Nouveau Testament, d'assez nombreuses expressions[1] où le syntagme “fils de...” exprime seulement une certaine relation entre deux termes ; “fils de la mort” par exemple est l'équivalent de “mortel”. Une transposition moins poussée s'observe dans la littérature sapientielle. Le mot “fils” s'y lit souvent (surtout dans les Proverbes) comme adresse du maître à l'élève et, même si la transmission du savoir se fait au départ dans le cadre familial – de père en fils, ou tribal – d'ancêtre à descendant, la métaphorisation du langage semble bien acquise. Elle l'est en tout cas dans l'application du vocabulaire de la filiation, et corrélativement de la paternité, aux liens existant entre Dieu et Israël[2].

L'expression en est diverse. Il peut s'agir d'une simple comparaison entre ce que fait un père pour son fils ou ses enfants et ce que

1 Les traductions en langues modernes ne les retiennent pas toutes, il faut donc se reporter aux textes originaux.

2 Présentation rapide du dossier dans J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus* (Lectio Divine ; 129), Paris 1987, p. 105-122. Pour une enquête plus complète voir A. STROTMANN, "Mein Vater bist du!" (Sir 51 10) *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FTS ; 39), Francfort 1991.

réalise Dieu pour les siens : éduquer, châtier, porter, avoir pitié[3]. Mais on trouve aussi des métaphores proprement dites : les Israélites sont désignés comme fils de Dieu, au singulier (Ex 4,22-23 ; Os 2,1 ; 11,1...) et au pluriel (Is 1,2 ; Jr 3,14...). L'origine de la filiation d'Israël est mise en relation; par les textes majeurs (par ex. Dt 14,1-2), avec la constitution du peuple lors de la geste exodiale, autrement dit avec l'élection divine. Ce lien essentiel entre élection et filiation va perdurer dans la tradition juive, par exemple en 1 Hénoch 62,11 : le jugement exterminateur qui frappera les puissants est motivé par la violence qu'ils ont exercée contre "ses [sc. de Dieu] enfants" et "ses élus", deux catégories ici synonymes. Dans le judaïsme ancien[4] une évolution[5] s'est produite au terme de laquelle le référent de l'expression " fils de Dieu" n'est plus le peuple comme tel, du moins ce n'est plus exclusivement lui, mais le groupe des justes et même le juste individuel ; c'est ainsi qu'en 1 Hén 62 l'expression double "enfants" et "élus" (62,11) est relayée par "justes" et "élus" (62,13.15).

Le choix initial de Dieu, marquée par une souveraine bienveillance, se prolonge en quelque sorte dans l'assistance aimante[6] que Dieu prodigue au peuple de ses enfants au cours de l'histoire. Avec le renforcement de la perspective eschatologique la filiation devient elle-même l'expression et le contenu de la promesse et de l'espérance[7]. D'un autre côté la figure du père humain implique l'autorité et cette valeur est elle aussi intégrée dans le portrait divin. Le Père reprend et corrige quand le peuple s'est montré infidèle et désobéissant. L'obligation morale liée à la condition de fils est fort bien exprimée par exemple dans le long développement de Dt 32 où Dieu, le père créateur et source de vie (32,6.18), se plaint amèrement de l'infidélité et de la trahison

---

3 Je n'ai pas à entrer dans le problème de l'évolution historique de ces rapprochements, mais je voudrais mettre en garde contre la tentation de mettre au départ ce qui semble une affirmation moins forte (la comparaison) et au terme ce qui paraît le plus fort, l'expression directe de la paternité de Dieu. L'exemple des targums montre que cette perception d'une évolution linéaire est erronée.

4 Voir G. Delling, "Die Bezeichnung "Söhne Gottes" in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit", dans J. Jervell -W.A. Meeks (éd.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl,* Oslo 1977, p.18-28.

5 Elle est favorisée par la pensée apocalyptique mais ne se réduit pas à ce courant comme le montre le livre de la Sagesse.

6 L'amour sera souligné surtout dans le judaïsme ancien : par ex. Jubilés 1,25 ; Sg 16,26.

7 Le texte le plus clair est Jubilés 1,24-25. Voir aussi Psaumes de Salomon 17,26-27 ; Oracles Sibyllins 3, 702-709.

de ses “fils et de ses filles” (32,19), “une génération pervertie, des fils en qui on ne peut avoir confiance” (32,20)[8].

II

Le Nouveau Testament

Après avoir évoqué quelques généralités sur l’emploi du vocabulaire de la filiation dans les textes du Nouveau Testament on s’arrêtera aux trois auteurs qui offrent des développements plus ou moins étoffés sur ce thème théologique.

Généralités

Les enfants, les fils et les filles, au sens propre et immédiat des termes, sont souvent évoqués dans le contexte ordinaire et réaliste de la vie familiale (“les fils de Zébédée”) aussi bien que dans le discours parabolique qui relève de la fiction (“un homme avait deux fils”, Mt 21,28 ; Lc 15,11). Les parties parénétiques des lettres apostoliques fournissent les meilleurs exemples dans les catalogues des vertus requises des ministres de la communauté (par exemple 1 Tm 3,4) ou encore dans les recommandations concrètes sur la vie domestique (“*Haustafeln*”) données alternativement aux parents et aux enfants (Col 3,20-21 ; Ep 6,1.4).

On trouve de même, de façon courante, le sens déjà dérivé de “descendants” ou de “lignée”, où se marque la solidarité d’un groupe ethnique ou social à travers les âges ; ainsi les destinataires juifs du kérygme apostolique sont interpellés comme “fils des prophètes et de l’alliance” (Ac 3,25) ou comme “fils de la race d’Abraham” (Ac 13,26). Des expressions similaires vont être employées alors que la descendance ou l’insertion dans une lignée n’est pas effective, en clair quand il s’agit des chrétiens issus du paganisme. Paul en particulier s’affronte à cette situation et établit d’autres principes de continuité. En Ga 3 celle ci est assurée par la foi et c’est à ce titre que la solidarité avec Abraham, “Abraham le croyant”, est garantie et que vaut la règle : “ceux qui relèvent de la foi, ceux-là sont fils d’Abraham” (Ga 3,6-9). Un développement analogue, mais plus serré, se lit en Rm 9,6ss. Paul

8 Paul se référera à ce texte en Ph 2,15.

vient de rappeler, non sans emphase et en la mentionnant en tête de liste, que l'adoption (*huiothesia*) – et par extension la condition filiale qui en résulte – fait partie des privilèges d'Israël (Rm 9,4). Mais qu'est au fait Israël ? Il convient de distinguer le véritable Israël de l'Israël empirique. Paul y parvient en jouant sur les mots "descendance" et "enfants". Tous descendent d'Abraham, mais ils ne sont pas tous ses enfants. On pourra restreindre ces derniers, et Paul y arrive au verset 8 à travers une exégèse de la figure d'Isaac, aux "enfants de la promesse". Sara étant stérile il fallait une intervention spéciale de Dieu, une intervention créatrice que le verbe "appeler" (v.7) exprime clairement (surtout à la lumière de Rm 4,17). Isaac est le fruit de cette intervention qui introduit une différence explicitée et soulignée au v.8 à l'aide d'une *correctio* rhétorique : sont comptés comme descendance et enfants de Dieu non pas les enfants de la chair (représentés dans la Genèse par le fils d'Agar, Ismaël) mais ceux de la promesse. À côté de la descendance physique qui appartient à tout l'Israël empirique, on découvre une descendance par vocation spéciale, qui caractérise une partie d'Israël seulement, peut-être plus particulièrement les païens, plus vraisemblablement les judéo-chrétiens – mais l'appel des païens est dans la ligne de mire (v.24)[9].

Nous avons noté, à propos de l'Ancien Testament, le recours à la terminologie de la filiation pour exprimer de façon vague quelque relation, quelque affinité entre deux réalités, l'appartenance de l'une à l'autre, l'insertion dans une sphère donnée. De nombreuses expressions du Nouveau Testament relèvent de cet usage que seule une traduction littérale peut faire apparaître. Voici une liste d'exemples significatifs : "les fils du royaume" (Mt 8,12 ; 13,38), "les fils de la salle du banquet" (Mc 2,19), "les fils de ce monde-ci" (Lc 16,8 ; 20,34) et "les fils de la lumière" (Lc 16,8)[10], "les fils de la résurrection" (Lc 20,36), "les fils de la désobéissance" (Col 3,6 ; Ep 2,2 ; 5,6), "enfants de la colère" (Ep 2,3). L'appartenance se colore parfois d'une nuance presque partisane. On est fils c'est-à-dire sujet d'un souverain (Mt 17,25), adepte d'un parti religieux (Lc 11,19) ou de la sagesse (Lc 7,35).

9 Voir aussi Ga 4,28.
10 Voir aussi Jn 12,26 ; 1 Th 5,5 ;

Les sages s'adressaient à leurs élèves par "mon fils" et dans le cycle d'Élie et d'Élisée les disciples des prophètes sont souvent appelés les "fils des prophètes" (par exemple 1 R 20,35). Faut-il voir là une des sources de l'usage qui consiste à appeler "enfant" un disciple, comme le fait Pierre à propos de Mc (1 P 5,13) et Paul à propos de Timothée et de Tite[11] ? C'est possible. Mais la convention ne suffit certainement pas pour rendre compte du recours fait par l'Apôtre au vocabulaire familial[12] quand il s'agit d'exprimer son rapport avec les communautés[13], voire avec un chrétien particulier comme Onésime (Phm 10). Dans les textes concernés Paul investit des images et des comparaisons qui rappellent les fonctions fondamentales du père *et* de la mère : le don de la vie, l'éducation caractérisée par un mélange de tendresse et d'autorité. Les images liées à la naissance permettent de rejoindre le moment où l'existence chrétienne prend son départ, l'accueil croyant de l'évangile porté par l'Apôtre. On comprend alors que les "enfants de Paul" sont tout ensemble les "enfants de Dieu", l'Apôtre jouant son rôle de serviteur[14].

L'élection divine fait du peuple la propriété particulière de Dieu et fonde l'exigence énoncée de manière particulièrement forte et nette dans Lv 19,2 : "Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu". L'appartenance à Dieu doit se traduire au plan de l'agir qu'elle fonde. Cette réalité fondamentale trouve son expression particulière là où la relation entre Dieu et les siens s'exprime en termes de paternité/filiation. On le voit bien en 1 P 1,15-16 où le texte vétérotestamentaire est repris, et ce dans un ensemble qui présente explicitement Dieu comme "Père" (1,17) et les croyants comme "des enfants obéissants" (1,14). Certes, la catégorie de "l'imitation" de Dieu, qui était importante dans le monde grec et que le judaïsme hellénistique (surtout Philon et le Pseudo-Aristée) adopte largement[15], n'apparaît qu'une

11 L'usage caractérise surtout les Pastorales (1 Tm 1,2.18 ; 2 Tm 1,2 ; 2,1 ; Tt 1,4) mais il leur est antérieur (1 Co 4,17 ; cf. Ph 2,22).
12 Voir aussi 2 Jn 1.4 et 3 Jn 4.
13 1 Co 4,14-15 ; 2 Co 6,13 ; Ga 4,19 ; voir 1 Th 2,11.
14 Pour une analyse suggestive de ces textes voir D. von Allmen, *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme* (OBO ; 41), Fribourg-Göttingen, 1981, p.181-199. En plus bref J C. Ingelaere, "Paul et l'exercice de l'autorité apostolique", dans J Schlosser (éd.), Paul de Tarse (Lectio Divina ; 165), Paris 1996, p. 119-138 (131-133).
15 Documentation dans ThWNT 4, p. 663-667.

fois dans le Nouveau Testament, en Ep 5,1. Mais le thème est plus largement présent. Jésus lui-même y recourt quand il motive son exigence la plus extrême, l'amour des ennemis (Mt 5,44-45), en rappelant aux disciples la bonté inconditionnelle et universelle de Dieu le Père. L'orientation d'après le père est normale pour un fils et en même temps elle met ce dernier en situation d'accéder à la plénitude de la condition filiale. Comme le faisait déjà la tradition juive, le Nouveau Testament présente à plusieurs reprises la filiation comme un bien eschatologique encore attendu (Mt 5,9 ; Mt 5,45a par. Lc 6,35 ; Lc 20,36d ; Rm 8,23).

La voix de trois théologiens du Nouveau Testament

L'épître aux Hébreux

Dans l'unité de Hé 12,4-11 l'auteur veut encourager ses lecteurs menacés par la lassitude et le relâchement. Il recourt pour cela à Pr 3,11-12 où deux impératifs coordonnés invitent à accueillir la correction éducative de Dieu (*paideia*) et deux propositions à l'indicatif motivent cette exhortation en présentant la correction comme une preuve d'amour. Dans son commentaire sur le texte scripturaire l'auteur assimile et distingue en même temps l'expérience humaine de l'éducation dans le cadre familial et la *paideia* divine. Sur le moment la correction est ressentie ici et là comme une épreuve pénible à supporter et ses bienfaits n'apparaissent qu'après coup (v.11), il n'empêche qu'il s'agit bel et bien d'une expression de l'amour paternel ; le fils y a droit et la correction est le signe et la preuve que le rapport filial existe (v.7-8). Pourtant il y a un plus du côté de Dieu. Alors que le père humain exerce dans le domaine de "la chair", Dieu est le "père des esprits" (v.9), "les esprits" étant sans doute à identifier aux âmes préexistantes. Les corrections humaines sont approximatives et d'une efficacité limitée, celle de Dieu touche son but (v.10). En lien avec notre sujet on notera surtout l'évidence avec laquelle les croyants sont situés comme fils vis-à-vis de Dieu. Elle se marque peut-être même dans la formule (v.5) qui introduit la citation scripturaire : "vous avez oublié l'exhortation qui vous est adressée *hôs huiois*". On traduit d'ordinaire les derniers mots par "comme à des fils", mais il paraît préférable de recourir ici à l'autre signification possible de *hôs*,

l'indication d'une qualité[16] : "en tant que fils". La condition filiale est donc établie dès le départ. À l'intérieur de l'épître, comme l'indique 12,2 par la reprise du terme "pionnier" ou "initiateur"[17], c'est sans doute à 2,10 qu'il faut se reporter pour avoir le fondement de cette affirmation.

Ce texte est connu pour ses difficultés syntaxiques et pour sa densité théologique ; il ne pourra faire ici que l'objet de quelques brèves remarques[18]. Dieu, qui vient d'être nommé (2,9), est probablement l'unique sujet actif. Les bénéficiaires de l'action divine sont d'une part le Christ auquel Dieu confère la perfection et d'autre part "de nombreux fils" qu'il conduit à la gloire mais dont on ne précise pas qui est leur père. À la fin du développement (2,16) est mentionnée "la descendance d'Abraham". Abraham serait-il le père non nommé en 2,10 ? On ne peut l'exclure mais en aucun cas l'hypothèse ne rend compte de toute la signification de la formule ouverte "de nombreux fils". L'insistance sur le rôle de Dieu laisse entendre qu'il s'agit bien de ses fils et les précisions apportées au ch.12 lèvent toute ambiguïté à ce propos. En quel sens ces fils sont-ils déclarés "nombreux" ? Si l'on tient compte d'un trait connu du parler sémitique, la très grande proximité sémantique de "beaucoup" et de "tous", on n'est pas porté dans un premier temps à prêter attention à la restriction impliquée dans "de nombreux", la multitude se confond pratiquement avec la totalité. Mais l'auteur de notre épître a vivement conscience que l'entrée dans le repos peut être manquée (par ex. 10,26-31) de sorte que l'adjectif "nombreux" est sans doute à prendre au sens obvie.

Une explication complémentaire est d'ailleurs possible. Dès l'ouverture de son homélie l'auteur a braqué le projecteur sur quelqu'un dont la condition particulière est d'être Fils (Hé 1,2.5), un fils manifestement unique puisqu'on peut le désigner simplement comme "le Fils" (1,8) et lui attribuer les prédicats les plus lourds de portée : Dieu et Seigneur (1,8.10). La mention des "nombreux" fils distingue implicitement ceux-ci de ce Fils là. Mais y aurait-t-il simple juxtaposition ?

---

16 Exemples dans W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur,* Berlin [6]1988, col. 1791 (sous III,1).

17 Hé 2,10 et 12,2 sont les seuls emplois du terme *archègos* dans Hé.

18 Pour une étude approfondie voir A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux* 1-2 (Lectio Divina ; 58), Paris 1969, p. 305-328, et les commentaires.

Le qualificatif "pionnier/initiateur de leur salut" (2,10) implique à tout le moins un rôle actif dévolu au Christ que le verset 11 précise tout de suite en parlant de sanctification, et les versets 14-16 accentuent son rôle dans la réalisation du salut. Mais auparavant l'auteur soulignait la solidarité qui unit le Fils et les fils du fait de l'incarnation : ils participent de la même condition humaine (v.14), ils ont même origine (v.11a). C'est la raison pour laquelle il peut les appeler "frères". On n'est pas très loin des accents par lesquels Paul terminait le développement de Rm 8 : les croyants participent à la filiation de Jésus de sorte que le Fils est "le premier-né[19] d'une multitude de frères" (Rm 8,29). Hé 2,10 n'insiste pas aussi nettement sur le rôle médiateur de Jésus mais la conjonction entre l'axe vertical de la filiation et l'axe horizontal de la fraternité n'est guère moins nette qu'en Rm 8.

Les écrits johanniques

Dès la première apparition du thème dans le prologue de l'évangile (Jn 1,12-13), Jean place les accents essentiels.

1. Il associe d'emblée l'expression "enfants de Dieu" au passif du verbe *gennaô*[20] ("être engendré, naître"). Cette association est encore plus claire dans plusieurs textes de la première épître, où un passif du même verbe est relayé immédiatement par "enfants de Dieu" (1 Jn 2,29-3,1 ; 3,9-10 ; 5,1-2). En raison de la préposition (*ek*) qui l'introduit dans son expression grecque, le complément ("de Dieu") utilisé habituellement à côté du verbe attire l'attention sur l'origine de cette condition filiale ; à l'analogie de ce qui se passe au plan simplement humain, on reçoit la vie d'un autre, comme un don. Il est intéressant de noter que le verbe *gennaô* peut servir à évoquer l'acte créateur[21].

2. Le dialogue avec Nicodème (Jn 3,1-21) prend plusieurs fois appui sur le prologue[22]. On est donc fondé à voir également une reprise du prologue dans les variations de 3,3-8 sur le verbe "naître" et de tirer parti

19 Ce terme caractérise aussi le Fils en Hé 1,6.
20 En 1,13 la leçon au pluriel mérite la préférence.
21 Voir G. Delling, "Die "Söhne (Kinder) Gottes" im Neuen Testament", dans R. Schnackenburg et al. (éd.), *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, Fribourg-Bâle-Vienne 1978, p. 615-631 (625 n.46).
22 Voir en particulier la reprise de l'adjectif "monogène" (1,14.18 ; 3,16.18 ; il n'y a pas d'autres emplois du terme en Jn), et du thème de la venue de la lumière dans le monde (1,4-5.9-11 ; 3,19).

de la précision qui apparaît maintenant : la naissance d'en haut est liée au baptême et à l'esprit et on n'oublie pas que l'esprit est la force créatrice de Dieu. La filiation n'est donc pas un fait de nature, et on mesure bien la différence des conceptions si l'on se reporte par exemple à ce que dit, de manière fort belle d'ailleurs, Épictète : "Si l'on parvenait à s'assimiler, comme elle le mérite, cette vérité que nous venons tous en dernier ressort de Dieu et que Dieu est le père des hommes et des dieux, je crois qu'on n'aurait de soi-même aucune pensée vile et basse...tu n'aurais point d'orgueil de te savoir fils de Dieu ?"[23], ou encore au propos d'Aratos cité en Ac 17,28. En régime biblique, et chrétien en particulier, la filiation est un don. Ce don, qu'on pourrait refuser, est accordé à ceux qui croient.

3. En 1,12 la foi requise porte sur le Verbe. Elle a le même objet christologique, exprimé à travers des titres différents, en Jn 3,14-15 (Fils de l'homme) et en Jn 3,16-18 (le Fils monogène), et l'insistance sur ce point se retrouve dans la première épître (1 Jn 5,1.13). Le rôle du Christ dans l'engendrement des croyants, autrement dit dans leur accession à la condition d'enfants de Dieu, est donc tout à fait net. Dans le prologue il est même explicite puisque l'Envoyé de Dieu donne lui-même aux croyants la capacité et l'habilitation ou, plus simplement le droit[24] de devenir enfants de Dieu. Est-ce le souci de conserver au Christ son statut unique de monogène et son rôle particulier de révélateur du Père qui pousse Jean à utiliser deux termes distincts, "fils" et "enfant", selon qu'il parle du Fils ou des croyants, à n'employer *gennaô* qu'à propos des croyants[25], à parler constamment de "mon Père" (en référence à Jésus), tout à fait rarement de "votre Père" et jamais de "notre Père" ?

Un dernier trait, qu'on trouve surtout dans les textes de 1 Jn relatifs à notre thème, doit être au moins mentionné. Avec des variations dans le détail, selon qu'on privilégie l'axe de la causalité ou celui de la manifestation, l'auteur de l'épître insiste sur l'incompatibilité entre péché et condition filiale (3,9 ; 5,18), ou alors lie l'existence de fils à la pratique de la "justice" (2,29) ou de l'*agapè* (4,7 ; 5,1). Cette dimension éthique ne met certainement pas en cause la réalité de la

---

23 *Entretiens* I,3,1-2 (trad. de la collection Budé).

24 Je choisis ces termes pour essayer de rendre la nuance juridique de l'expression employée en Jn 1,12 (voir G. DELLING, "Söhne [Kinder] Gottes", op. cit. p. 623 n.35).

25 1 Jn 5,18b constitue une exception, mais le sens du texte est discuté.

condition filiale dès le temps présent, elle indique les conditions de son exercice en attirant l'attention sur l'engagement humain, mais surtout elle fait de la vie sainte une conséquence de l'élection qui la précède[26].

Paul

Deux textes majeurs, qui se trouvent – ce n'est sans doute pas un hasard – dans les deux épîtres où le thème de la liberté est le plus développé et le titre christologique de Fils de Dieu particulièrement valorisé, font de la filiation des croyants une affirmation théologique centrale : Rm 8,12-17 ; Ga 4,1-7. Ils ont de nombreux éléments en commun, en particulier l'emploi des mots remarquables *abba* et *huiothesia*[27] ("adoption filiale"), et, pour une bonne part, Rm 8,12ss est une reprise, d'ailleurs quelque peu appauvrie, de Ga 4,1-7. En nous appuyant surtout sur Ga 4, tout en tenant compte de l'environnement littéraire des deux textes, nous essayons de dégager les lignes de force de la pensée paulinienne en la matière.

En dépendance sinon d'une formule, du moins d'un schéma traditionnel, Paul récapitule en quelques mots la réalisation de la promesse : l'initiative appartient à Dieu, il envoie un agent qualifié comme "son fils" (Ga 4,4) ou "son propre fils" (Rm 8,3) et chargé d'une mission salvifique. En deux phrases parallèles (Ga 4,4) ce salut est présenté comme un rachat – une représentation qui connote fortement la libération, et comme une adoption filiale. Il va de soi que cette adoption transforme les bénéficiaires en "fils", pourtant Paul le dit explicitement, et à deux reprises dans chacune des épîtres (Ga 3,27 ; 4,6 ; Rm 8,14.16)[28].

Ce rapprochement littéraire entre le Fils et les fils est l'indice visible d'une articulation théologique profonde. L'initiative appartient à Dieu et si, partant de la formulation "recevoir l'adoption" (Ga 4,5b), on s'interroge sur celui qui la donne on aboutit évidemment au Père,

26 Voir R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII,3), Fribourg-Bâle-Vienne 21963, p. 178.
27 L'étude fouillée de J.M. Scott, *Adoption as Sons of God* (WUNT II,48), Tübingen 1992, p.3-57, confirme que le mot ne peut pas désigner la condition filiale en tant que telle mais vise précisément l'acte juridique de l'adoption.
28 Lu dans son contexte de Ga 3,26-29 le terme fils a la même extension que le mot enfants. Rm 8,14 (fils) et 8,16 (enfants) confirme la synonymie. En mentionnant explicitement les filles à côté des fils dans sa reprise de la formule d'alliance, Paul (ou un épigone ?) confirme la synonymie pratique entre fils et enfants (2 Co 6,18).

mais cette initiative se réalise par la mission du Fils. Après Ga 3,26-29, où le lien du croyant au Christ est si fortement souligné par la formule "en Christ"(3,26.28), par l'image du vêtement (3,27) et par le génitif d'appartenance "vous (êtes) du Christ" (3,29), il n'était plus nécessaire d'insister : les croyants sont fils dans le Fils. Le même texte (3,27) assure aussi le lien de l'adoption avec le baptême.

Le développement de Ga 4,1-7 aboutit à la conclusion (*hôste*) : plus esclave mais fils. Le parallèle de Rm 8 oppose "esprit d'adoption" et "esprit d'esclavage" (v.15), "servitude de la corruption" et "liberté de la gloire des enfants de Dieu" (v.21), et il appose "adoption" et "délivrance" (v.23). En soulignant cette conjonction entre filiation et liberté, qu'on retrouve aussi dans l'allégorie de Ga 4,21-31, Paul s'insère dans une large tradition. Nous l'avons rencontrée déjà dans l'Ancien Testament où l'accès à la condition filiale s'affirme avant tout dans le cadre de la libération exodiale. Elle est reprise dans l'exégèse juive[29], n'est pas étrangère à l'hellénisme[30], et s'affirme aussi dans d'autres passages du Nouveau Testament (Mt 17,26 ; Jn 8,31-36), mais elle n'est nulle part aussi marquée que dans la théologie de Paul.

En Ga 4,6 Paul établit un lien entre l'envoi de l'Esprit et la condition filiale. L'articulation précise des deux réalités n'est pas facile à saisir, mais il apparaît nettement que filiation et don de l'Esprit sont inséparables et que même "l'adoption filiale coïncide avec le don de l'Esprit"[31], "esprit de filiation" selon Rm 8,15, directement associé là aussi (8,14) à l'existence filiale des croyants. Comme toujours il est difficile de dire exactement ce que Paul entend par Esprit. En Ga 4,6 aussi bien qu'en Rm 8,9-11 l'Esprit est rapporté au Christ, mais le texte de Rm montre bien qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre Esprit de Dieu et Esprit du "Christ" ou du "Fils". En dépit des expressions de Rm 8,15, où esprit est qualifié deux fois par un substantif abstrait, on ne se contentera pas de l'interprétation minimalisante qui assimilerait l'esprit à une disposition anthropologique. D'un autre côté, en raison de la pneumatologie paulinienne en général on n'ira pas jusqu'à y reconnaître une personne au sens strict. On y verra fon-

29 Voir les textes cités par A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart 61963, p. 540-541.
30 Voir pour illustration Epictète, *Entretiens* I,19,7-10.
31 D. VON ALLMEN, *Famille*, p. 134.

damentalement la force vitale et créatrice de Dieu dont le Christ lui-même a été investi en vertu de sa résurrection. En somme, dans ces deux textes centraux, adoption filiale et don de l'Esprit ne semblent pas vus comme deux actes dont l'un serait la cause et l'autre l'effet, mais plutôt comme deux aspects ou deux effets d'un acte unique, dû à l'initiative de Dieu qui a décidé de faire advenir le salut des derniers temps. Le don de l'Esprit semble être plus sensible au plan de l'expérience chrétienne (Ga 3,1-5 ; Rm 8,15.16.26), la condition filiale des croyants paraît présentée comme une réalité qui affecte l'être profond. Dans les deux cas Dieu est à l'œuvre et agit par le Fils.

*
* *

Notre brève enquête a mis en relief les principaux aspects exprimés ou impliqués dans le thème de la filiation, en particulier quand il s'agit de filiation divine : la dimension proprement théologique, la fonction prototypique du Fils, l'implication ecclésiologique, la traduction de la relation filiale dans un agir marqué par l'obéissance. Il nous reste, en conclusion, à évoquer en quelques mots une question largement débattue dans l'histoire de la théologie et qui se pose aussi pour les textes fondateurs : quelle est au juste l'extension de la paternité divine et de la filiation ? La tradition juive[32] contient des éléments qui permettent d'envisager l'extension universelle de la filiation divine, car, comme on le voit par exemple dans Philon[33], il y a convergence entre le Dieu Père et le Dieu créateur, et le christianisme primitif n'est pas entièrement muet sur la question. La dimension universelle de la paternité n'est pourtant pas au premier plan, tant s'en faut, de la réflexion évangélique et, plus largement néotestamentaire. Dès la prédication de Jésus[34] l'aspect particulariste domine nettement. Comme nous l'avons constaté, les théologiens qui s'expriment dans le Nouveau Testament soulignent de façon répétée l'importance de l'élection, de la foi et du baptême dans la constitution du lien filial. Ils ont donc eux aussi en vue, de façon prioritaire, la relation du Père avec les croyants.

Jacques SCHLOSSER
Bibliste, Strasbourg

32 Pour le stoïcisme voir le passage extrêmement net d'Epictète, *Entretiens*, I,3,1 (cité ci-dessus).
33 Voir entre autres passages *Legatio ad Gaium* 115 ; *De Decalogo* 64.
34 Voir un bref état du dossier dans J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, op. cit. p. 176-177.

Chemins de Dialogue - 12

Chemins de Dialogue - 12

Contributions à la théologie du dialogue

Judaïsme

L'Église catholique et le judaïsme
Les principaux textes du Magistère (1965-1998)
Dominique Cerbelaud

Islam

Foi islamique et pastorale chrétienne
Joseph Doré
À propos de la notion de *qurb* en islam
Introduction à l'étude de Roger Michel
Eric Geoffroy
La notion de *qurb* in islam
Roger Michel

Etudes

Averroès, Maïmonide, Bernard, Thomas et les autres...
Marie-Jeanne Coutagne
Les religions du monde selon Albert Schweitzer
André Gounelle
Bultmann et la théologie de la mission
Henri-Jérôme Gagey

Novembre 1998

Prix du numéro :
95 FF (port compris)
Abonnement :
2 numéros (un an) : 150 FF
4 numéros (deux ans) : 180 FF

Chemins de Dialogue
38, rue Paul Coxe
13015 MARSEILLE
Tél. 04 91 03 03 73
Fax : 04 91 03 03 75

Michel DENEKEN

"Mon père et votre père" : Jésus le fils

Jésus se situe à une intersection : il entre dans le schéma de la lignée (cf. les généalogies évangéliques) ; il bénéficie de l'héritage. En même temps, tout en reconnaissant sa paternité juridique, il opère une mise à l'écart de la paternité biologique de Joseph, introduisant de ce fait une *césure* soulignée par son lien à Dieu qu'il nomme son Père. Il marque ainsi la différence d'avec notre relation à son Dieu. Comment interpréter cette césure sur le plan de la réflexion théologique ? Pour éclairer cette question, nous procéderons en trois temps selon trois moments de filiation du Christ.

1. Jésus est fils de Joseph, de Marie, de David, d'Abraham et d'Adam. Nous voudrions donc mesurer, dans une première partie, les conséquences christologiques de cette filiation que le Nouveau Testament évoque.

2. Jésus est Fils de Dieu. Dans une deuxième partie nous verrons que cette affirmation émerge dans la vie de Jésus de Nazareth comme le choix de Dieu.

3. Jésus est Fils du Père. Dans la troisième partie nous verrons comment la relation de Jésus à Dieu, son *abba,* éclaire la foi chrétienne en Dieu Père.

I

Jésus Christ, fils de Joseph, de Marie, de David, fils d'Abraham et d'Adam

L'adoption par Joseph

Que signifie pour Jésus être fils ? Tout d'abord, dans l'ordre de la croissance humaine, c'est la conscience d'appartenir à une famille, à une race. Pour Matthieu, Jésus est fils de David et fils d'Abraham, assumant ainsi un double héritage : celui de la fonction messianique par la figure davidique et celui de la promesse faite au père des croyants (Gn 22, 15-18).

Luc instaure une distinction. Il hésite à dire que Jésus est "fils de Joseph", mais il affirme en revanche sans réserve que Joseph est le père de Jésus[1]. Pour Luc l'être-Fils de Jésus ne semble être réservé qu'au Père qui est Dieu. Luc fait encore montre d'audace en affirmant : "Jésus était, *croyait-on,* fils de Joseph" (Lc 3, 23). Pour le commun, Jésus apparaissait donc, si l'on en croit l'évangéliste, comme le fils de Joseph et de Marie, à l'instar de n'importe quel enfant.

La péricope de l'annonce faite à Joseph dans l'évangile de Matthieu ne saurait être tenue pour un simple récit pittoresque et merveilleux. Pour le rédacteur matthéen, qui affirme que Jésus est né de Marie par la puissance de l'Esprit, la paternité légale de Joseph semble jouer un rôle considérable. L'adoption par Joseph de cet enfant qui n'est pas de lui constitue également le commencement de la Bonne Nouvelle. Le discours de l'ange à l'adresse de Joseph insiste sur son ascendance davidique : "Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse : ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit saint" (Mt 1, 20).

L'accueil de Dieu dans sa Création en la personne du Verbe incarné se réalise d'abord par une *adoption* à laquelle Joseph, "le juste", consent. L'accueil par Joseph de cet enfant dont il n'est pas le géni-

1. Cf. F. QUÉRÉ, *Jésus enfant,* Paris, Desclée, 1992, (Jésus et Jésus Christ ; n° 55), p. 93.

teur constitue de fait l'adoption par le lignage davidique de celui qui, biologiquement issu de la race d'Abraham, doit en assurer le salut. Joseph reconnaît dans l'ordre de la loi celui que les hommes devront reconnaître comme le sauveur dans l'ordre de la foi.

Fils de Marie

Les récits de Matthieu et Luc présentent Marie comme la mère biologique de Jésus dont la matemité est l'œuvre de l'Esprit (Mt 1, 20-21 - Lc 1, 35-36). Tous deux insistent sur le caractère inattendu de l'annonce. L'iconographie chrétienne a très tôt représenté Marie, méditant l'Écriture, surprise par un ange qui fait irruption dans sa vie.

Pour immédiat qu'il soit, le "oui" de Marie à l'ange ne constitue pas moins une adoption par elle de Jésus en ce sens qu'elle doit consentir à cette vie qui surgit en elle en dehors des normes de la biologie. En ce sens, il y a un parallélisme entre les deux consentements. Celui de Joseph assume juridiquement une paternité ; celui de Marie constitue l'accueil par l'humanité du sauveur. La liberté inaugurale de Marie et Joseph préfigure celle de Jésus.

En attribuant la cause de la maternité à l'Esprit, les deux évangélistes opèrent une césure dans l'ordre de la génération. Un double mouvement préside à l'incarnation de Dieu. À l'incarnation passive qui est dans le fait même de naître d'une femme, doit correspondre une active: il *faut* que le sauveur soit adopté pour assumer le salut de toute l'humanité. Pour cette raison, alors que Matthieu fait remonter sa généalogie à Abraham, celle de Luc remonte à Dieu lui-même et à Adam, le type, premier-né de l'humanité annonçant l'anti-type, Jésus.

Fils de David

Tout donne à penser que la christologie du Fils de David ne se fonde sur aucune donnée sûre d'avant Pâques[2]. Elle est le fruit du travail théologique qui envisage Jésus avant Pâques à la lumière de l'événement

2. Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn, Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung,* Göttingen, 1970, FRALANT n° 98, p. 165 s.

pascal[3]. Voilà donc une donnée christologique qui se joue de la stricte correspondance avec une "réalité historique"[4].

La conscience d'être Fils de David ne semble avoir joué aucun rôle chez Jésus. Ni la source Q, ni la tradition marcienne ne permettent de l'affirmer. Ce titre est toujours évoqué de manière indirecte, rapportée, mis dans la bouche de la foule. L'évocation de la figure de David en Marc semble répondre à un besoin de "libérer" la figure chrétienne du Messie de son carcan dynastique juif[5]. L'appellation Fils de David n'est d'ailleurs compréhensible que dans le contexte messianique.

La communauté chrétienne a enchâssé la filiation davidique et son attestation généalogique dans sa prédication déterminée par Pâques, procurant ainsi à la christologie naissante un ancrage dans le kérygme[6]. Alors que Matthieu et Marc ont recours au titre de Fils de David pour montrer la dignité de Jésus dès sa vie terrestre, Luc le met en œuvre dans un contexte d'exaltation du Christ Seigneur à la droite de Dieu. Matthieu relit l'histoire de manière "subversive" dans la mesure où il "rehistoricise" le passé. Révisant l'histoire juive et celle du monde en général, il permet "à ce qui est nouveau de subvertir l'ancien et cette transformation subversive est finalement rédemptrice[7]". Or cette nouveauté, c'est l'événement pascal. Derrière la figure du Fils de David se profile donc le souci de la communauté judéo-chrétienne hellénistique de démontrer que Jésus est celui qui accomplit la promesse faite à David : que de sa descendance sortirait le Messie. L'ascendance davidique de Jésus n'a donc d'intérêt que dans la mesure où elle le qualifie pour la fonction messianique dans certains milieux de pensée.

Alors que dans la vie terrestre de Jésus il est difficile de trouver une fonction christologique précise au titre de Fils de David, on peut déceler, dans les projets de Matthieu et de Luc, une tentative de la mettre

---

3. J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1972, "Stuttgarter Bibelstudien" n° 57, p. 39.
4. Dans les communautés judéo-chrétiennes d'expression hellénistique le titre "Jésus Fils de David" était déjà devenu un théologoumène, cf E. Schillebeeckx, *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden*, Fribourg Bg, Herder, 1974, p. 445.
5. J. Ernst, p. 41.
6. J. Ernst, p. 42 ; E. Lohse, art. "Huyos David", ThWNT VIII, p. 487 s.
7. J. M Jones, "Subverting the Textuality of Davidic Messianism : Matthew's Presentation of the Genealogy and the Davidic Title", in *The Catholical Biblical Quaterly*, 56, 1994, p. 271 ss.

en œuvre *a posteriori, ex eventu*. Ils veulent mettre en correspondance les catégories juives et néotestamentaires de l'histoire du salut dans une thématique de l'accomplissement des Écritures. Si Luc fait remonter la généalogie de Jésus à Adam, ce n'est pas tant pour faire de David une figure de proue que pour montrer qu'en Jésus les figures qui le précèdent sont dépassées par la gloire du Ressuscité[8]. La généalogie matthéenne, dans un contexte de polémique antijudaïque, révèle le souci théologique de déplacer les espérances davidiques sur la personne de Jésus, ce qui correspond à un stade ultérieur de la christologie où l'on veut aussi donner épaisseur et sens à la vie terrestre de Jésus.

Certes, la nouveauté de l'événement christologique semble inviter à ne pas majorer l'importance de l'attente messianique[9]. Mais si Jésus n'est plus à identifier strictement comme le messie davidique, c'est probablement parce que c'est à l'originalité de son apparition que remonte cette "subversion de la textualité du messianisme davidique[10]" ou cette "perturbation du langage[11]".

Théologie des origines

Si l'on considère les quatre évangiles selon un axe diachronique, il apparaît que le mystère de l'origine de Jésus est médité de manière toujours plus intense jusqu'à la christologie johannique de la préexistence.

Marc fait commencer son évangile par l'évocation de Jésus à l'âge adulte, inaugurant son ministère de prédication par la référence au prophète Isaïe. Le centre de l'évangile est constitué par la profession de foi de Pierre, mais c'est un païen qui, lorsque Jésus expire, confesse la foi : "Celui-ci était Fils de Dieu".

Matthieu remonte déjà à la conception de Jésus. En présentant l'annonce faite à Joseph immédiatement après avoir égrené le chapelet de trois fois quatorze générations d'ancêtres, il semble vouloir faire comprendre à son auditeur que l'origine de Jésus remonte à

---

8. R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, Ch. Scribner's sons, New-York (U.S.A.), 1965, p. 190.
9. Cf. Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979, (Jésus et Jésus Christ ; n° 11), p. 175.
10. J. M. Jones, "Subverting the Textuality of Davidic Messianism . Matthew's Presentation of the Genealogy and the Davidic Title", *The Catholic Biblical Quarterly*, 56, 1994, p. 272.
11. Ch. Perrot, op. cit. p. 177.

Abraham dans l'ordre de la promesse, et à Dieu lui-même dans le régime de l'incarnation.

Luc repousse encore plus haut les limites chronologiques de la génération de Jésus. La préhistoire du sauveur remonte à Adam. L'Esprit saint apparaît comme l'acteur principal de l'évangile de l'enfance. Ce développement considérable de l'histoire de la naissance de Jésus et de sa croissance jusqu'à l'âge adulte constitue, d'une part, une insistance sur l'humanité du Fils de Dieu et manifeste, d'autre part, une volonté d'enraciner l'origine de Jésus dans la création.

Jean ne fait pas mention des traditions d'annonciations et de récits d'enfance. Il fait commencer l'histoire de Jésus de Nazareth au plus haut qu'il est possible : dans le sein même de Dieu. Le *logos* préexistant, présent dès avant la création du monde, s'incarne dans l'humanité. Absolutisant le titre "Fils", Jean semble vouloir aller vers une conception de l'incarnation qui insiste sur la liberté de Dieu vis-à-vis de tous les déterminismes historiques.

Pour Paul l'important n'est pas de faire l'histoire de la naissance de Jésus. L'essentiel de la théologie de l'incarnation tient dans l'affirmation selon laquelle Jésus est né d'une femme lorsque les temps furent accomplis (Ga 4,4). L'Évangile que Paul annonce concerne le Fils de Dieu, "issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu, avec puissance, par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ, notre Seigneur" (Rm 1, 3-4).

II

Jésus, Fils de Dieu

Le mystère du Fils au cœur du Nouveau Testament

Le Nouveau Testament évoque la relation toute particulière que Jésus a vécue avec Dieu qu'il nomme *abba*. Celle-ci fonde son autorité qui ne lui permet pas seulement d'édicter dans le Sermon sur la montagne une loi nouvelle ; elle suscite également une nouvelle manière de se situer face à Dieu à laquelle il veut introduire ses disciples. À la demande des disciples qui veulent savoir comment prier, Jésus répond certes par des mots, mais aussi par une attitude dans laquelle il

s'inclut lui-même en disant "notre" Père. Cette expression constitue un *hapax*.

Le titre de Fils de Dieu, conféré à Jésus Christ, exprime ce qu'il y a d'essentiel et de spécifique dans toute la foi chrétienne[12]. Reconnaître Jésus comme Fils unique de Dieu revient à confesser qu'il est exalté, donc ressuscité[13]. La raison en est la résonance de l'attitude de Jésus avant Pâques, caractérisée par sa relation filiale à Dieu-*abba*[14].

Le terme "fils" permet également de désigner la situation nouvelle qui est celle de Jésus exalté après la résurrection. L'absolutisation du titre chez Jean renforce le caractère unique de la situation de Jésus : il est *le* Fils, par excellence, par essence. Cette manière de parler de Jésus comme Fils de Dieu est également caractéristique de Paul[15]. Quelle qu'en soit la préhistoire, le titre "Jésus Fils de Dieu" suppose toujours une élection, une adoption[16]. C'est par le mystère pascal que le titre de Fils prend tout son sens et rend caduques les acceptions préalables.

Dans la théologie johannique, l'emploi absolu de "le Fils" situe Jésus dans la relation éternelle qui est la sienne dès avant la création du monde. La préexistence du *logos* n'est autre que celle du Fils qui est de toute éternité : "Avant qu'Abraham fût, je Suis" (Jn 8, 58). Ce qui se manifeste à Pâques est cette unité ontologique que le *logos* incarné en Jésus révèle dans ses apparitions. Préexistence et glorification pascale se correspondent et renvoient l'une à l'autre. La condition filiale de Jésus ressuscité manifeste glorieusement sa condition filiale originelle auprès du Père dès avant la création. Le Fils est donc par essence celui qui préexiste, vient dans le monde, en est rejeté pour y être finalement manifesté comme le Ressuscité. Pour Jean, le concept de Fils de Dieu est déjà devenu un "chiffre" qui présuppose une commune essentialité du Père et du Fils[17].

---

12. W. Kasper, *Jésus, le Christ*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, (Cogitatio fidei ; 88), p. 244. Rien dans l'Antiquité grecque ou romane ne pouvait préparer les esprits à pareille désignation ; cf. W. Von Martitz, art. "Huyos", ThWNT VIII, p. 336-340.
13. M. Hengel, *Jésus, fils de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1977, (Lectio divina ; n° 94), p. 109.
14. L. Goppelt, p. 397.
15. Ch. Dietzfelbinger, "Sohn und Gesetz. Überlegungen zur paulinischen Christologie", J. Ernst (éd.), *Anfänge der Christologie*, p. 111-129.
16. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, p. 279 s.
17. E. Schweizer, art. "Huyos", ThWNT VIII, p. 390.

Le titre “Fils” a rapidement pris un caractère “ontologique” qui situe Jésus de manière unique dans la *relation* au Père. Il revêt également une incontestable dimension eschatologique, c’est parce qu’il a été fondu dans le creuset pascal et forgé selon l’expérience vécue par les disciples avant Pâques avec Jésus de Nazareth.

Si “Jésus est rétroactivement Fils de Dieu”[18], cela ne signifie pas qu’il le soit simplement devenu, mais qu’il s’est révélé comme tel. La mort et la résurrection ne donnent pas un autre sens au titre de “Fils de Dieu”. L’événement pascal en révèle le véritable sens : Jésus comme Crucifié ressuscité est l’homme pour les autres, le Fils donné par le Père une fois pour toutes, auto-communication de Dieu[19].

La condition filiale : le choix de Dieu

Le Nouveau Testament confère à la condition filiale de Jésus une dynamique qui procède de la théologie de l’incarnation. Tout Fils éternel préexistant qu’il est, Jésus de Nazareth, de son enfance à sa mort, parcourt le chemin initiatique qui lui révèle son être fils-comme-homme.

Luc ne semble pas arrêté par la question de la cohérence entre l’être-fils éternel de Jésus et le fait qu’il grandisse, se fortifie, tout rempli de sagesse et dans la faveur de Dieu (Lc 2, 40). Après ce sommaire, Luc évoque la scène de la fugue de Jésus au Temple. Le fils de Joseph et Marie découvre là qu’il existe une autre condition filiale. Cette prise de conscience réside dans le fait que son *exousia* agit déjà sur l’auditoire des maîtres. Parallèlement, Marie apprend à être mère : elle réagit en mère angoissée à l’idée de perdre son enfant. Jésus réoriente cette douleur en la désignant comme séparation nécessaire. Bien qu’ils ne comprennent pas ce que dit leur fils (2, 51), les parents de Jésus s’entendent rétorquer : “Ne saviez-vous pas qu’il me faut être chez mon Père” (2, 50) ? Cette scène est ponctuée par un autre sommaire qui évoque les progrès de Jésus en sagesse, en taille, et en faveur auprès de Dieu et des hommes (2, 52).

---

18. W Pannenberg, *Esquisse d’une christologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1971. (Cogitatio fidei ; n° 62), p. 163.

19 P Hunermann, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Munster, Aschendorff Vlg, 1994, p. 118 s.

Dans la tradition johannique, la mise à distance a lieu lors des noces de Cana. Dévoilant son être de Fils-de-Dieu, en opérant le premier des signes qui doivent le révéler, Jésus affirme sa souveraine liberté. À Marie qui se soucie du manque de vin pour les noces, Jésus répond par un "que veux-tu, femme ? Mon heure n'est pas encore venue" (2, 4). Parce qu'il sait *déjà* que l'heure de la rencontre avec le Père, le *kairos*, sera l'heure de sa vérité filiale, il met Marie à distance. C'est en raison de cette connaissance qu'il interpelle ainsi sa mère.

Distance avec Nazareth et la famille

Les gens de Nazareth ont du mal à comprendre qui est Jésus. Son autorité, qui éclate dans la guérison d'une femme et dans le rappel à la vie de la fille de Jaïre (Mc 5, 21-43), ne peut pas lui venir de ses origines. Puisqu'il est le charpentier, le fils de Marie et le frère de Jacques, de Jude et de Simon – et ses sœurs ne sont-elles pas elles aussi de Nazareth (Mc 6, 3) –, peut-il avoir cette *exousia* qui guérit et ramène à la vie ? La distance que Jésus met entre ses origines, son village, sa tribu et l'autorité du Père qui agit à travers lui, procède de sa conscience prophétique : "Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, parmi ses parents et dans sa maison" (Mc 6, 4).

La péricope sur la vraie parenté de Jésus est éclairante sur le choix de Dieu que fait Jésus. Cette scène se situe après le récit de l'institution des Douze au début de son ministère en Galilée, et après la question du nom par lequel le Nazaréen conjure Béelzéboul–épisode, qui s'achève par la sentence sur le caractère irrémissible du péché contre l'Esprit. Ce passage, qui rapporte la rencontre de Jésus avec sa mère et ses frères, débouche sur une relativisation de la famille charnelle : "Et parcourant du regard tous ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : "Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère" (Mc 3, 34-35). Jésus n'évoque pas le nom "Père", il se contente de dire "Dieu". En se solidarisant avec la famille des auditeurs de la Parole, Jésus semble vouloir se situer, dans le cadre de sa prédication, comme l'un de ces hommes qu'il désigne comme ses frères, sœurs, mère.

La péricope sur la manière dont il faut suivre Jésus est également éloquente. Elle peut choquer par la radicalité des propos sur la distanciation avec la famille exigée du disciple : "Qui aime son père

et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi" (Mt 10, 37-38). Si l'on s'abstrait d'une certaine spiritualité, force est de reconnaître que Jésus, le fils de Marie et de Joseph, découvrant qu'il devait être aux affaires du Père céleste, a également dû consentir à cette rupture instauratrice comme le passage de son existence d'enfant d'un couple de Juifs à celle de Fils du Très Haut.

"Tout fils qu'il était"

Une fois fait le choix de Dieu, Jésus apprend à être fils. L'épître aux Hébreux, faisant référence à la figure du Grand Prêtre, présente le sacerdoce de Jésus comme un chemin de perfection que le fils a emprunté. La médiation est assumée dans l'être-fils existentiel de Jésus[20]. En la période finale, Dieu a parlé en un Fils, établi héritier de tout (Hé 1, 2). Il est à la droite de Dieu, dans un rang bien supérieur à celui des anges puisqu'il a hérité d'un nom bien supérieur au leur (Hé 1, 4). Ainsi est posée l'affirmation de la préexistence.

Jésus est le Fils parce qu'il *est* de toute éternité. Cet être-depuis-toujours devient le chemin d'un devenir existentiel humain. "Il convenait, en effet, à celui par qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener à l'accomplissement par des souffrances l'initiateur de leur salut. Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine ; aussi ne rougit-il pas de les appeler *frères*" (Hé 2, 10-11). Solidaire de Dieu depuis la fondation du monde, le Fils l'est aussi des hommes en raison de sa commune origine avec eux. Ce qu'il partage avec toute la race humaine, la chair et le sang (Hé 2, 14-16), Jésus l'assume pour mener, dans son office archi-sacerdotal, son être-fils à la plénitude. Tout fils qu'il était, le médiateur Jésus apprend donc, selon une mystérieuse pédagogie de Dieu, *comment* il est fils jusque dans la perfection (Hé 5, 8-9). Son devenir-fils-comme-homme aboutit à la mort-résurrection qui manifeste son être-Fils-comme-Dieu.

---

20. M. DENEKEN, *Le salut par la Croix dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 139-142.

L'heure du Père et du Fils

La scène de Gethsémani montre Jésus accédant au degré le plus élevé de son être-Fils-de-Dieu. Il n'est pas un pantin dans les mains de la divinité, mais un homme libre, face à Dieu libre comme lui. C'est dans la liberté de ses choix de vie que Jésus se révèle comme le sauveur et manifeste la providence de Dieu pour lui-même, pour tout homme, pour la création tout entière. On a souvent présenté la relation entre Jésus et son Père d'une manière caricaturale. Or, l'Église a toujours combattu toute réduction de la volonté humaine de Jésus[21], et les récits évangéliques mettent en évidence la liberté totale de Jésus.

À Gethsémani, Jésus progresse encore à la rencontre du Père[22] qu'il interpelle comme son *abba* (Mc 14, 36)[23]. Paradoxalement, il n'y a pas de moment plus intime de la rencontre du Fils et du Père et pourtant l'on a l'impression que la distance entre l'humanité de Jésus et la toute-puissance de Dieu n'a jamais été aussi manifeste. C'est que "faire la volonté du Père", comme Jésus le dit si souvent, oblige souvent de faire le choix du chemin le plus étroit[24].

On peut souligner l'abandon de Jésus, sa solitude après son acquiescement à la volonté du Père. Mais cet abandon n'est que de surface, car, s'il est abandonné *par* les siens, il est abandonné *à* Dieu. En cela, il est *déjà* victorieux. La liberté totale qui fut le travail de Jésus tout au long de son chemin vers le *kairos* éclate ici. Personne ne lui prend sa vie, mais c'est Jésus, en toute liberté, qui donne sa vie (Jn 10, 18). Parce qu'il n'est pas esclave, mais fils, qui a donc vocation de rester dans la demeure du père (Jn 8, 35), Jésus a beau être rejeté, sa condition filiale ne l'arrachera jamais à la relation au père : "père et mère m'ont abandonné, le Seigneur me recueille" (Ps 27, 10). Jésus abandonné est au sommet de la confiance[25] qu'un Fils peut mettre en son père compatissant.

---

21. Cf H. DENZINGER et P. HÜNERMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. française de J. HOFFMANN, Paris, Éd. du Cerf, 1996, n° 500, la position claire du Concile du Latran de 649 contre le monothélisme parlant de "deux volontés naturelles, la divine et l'humaine".
22. J. RADERMACKERS, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc. 2. Lecture continue*, Bruxelles, I.E.Th., 1974, p. 370.
23. Cf J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, (Lectio Divina ; n° 129), p. 153-156.
24. Cf. Mt 6,10 ; 12,50 ; Mc 6,35.
25. Cf. P. GRELOT, *Dieu le Père de Jésus Christ*, Paris, Desclée, 1994, (Jésus et Jésus Christ ; n° 60), p. 186.

III

Jésus, Fils du Père

Mon Père et votre Père

Les évangiles synoptiques mettent en évidence la nouveauté radicale que constitue l'appellation "Père" appliquée par Jésus à Dieu. Or, ce langage n'est assorti d'aucune réserve, ce qui semble indiquer que les évangélistes entendent exprimer par là une relation tout à fait originale. Une dizaine de passages des synoptiques mettent l'appellation "Père"-"mon Père" dans la bouche de Jésus, tels que l'hymne de jubilation, l'épisode de Gethsémani et deux prières de Jésus crucifié[26].

À côté de l'expression "mon Père", il existe chez les synoptiques deux autres expressions : "notre Père" et "votre Père". La première revêt un caractère exceptionnel. Dans la version matthéenne de la prière dominicale, l'expression "notre Père" semble être une correction du texte plus primitif de Luc ; on ne voit d'ailleurs nulle part Jésus s'associer à ses disciples pour dire avec eux "notre Père". Par souci pédagogique, Jésus se met dans la position de l'orant, ce qui justifie cet emploi unique du pronom possessif "notre".

L'alternance entre "mon Père" et "votre Père" est frappante. Le possessif "votre" vise les seuls disciples, et non pas tous les hommes indistinctement. Il n'est toutefois pas possible de discerner une théologie qui serait propre aux *logia* avec "votre Père", qui se distinguerait d'une autre se fondant sur les *logia* avec "mon Père"[27]. En fait, il n'existe pas de "votre Père" sans référence essentielle à "mon Père" : les disciples n'ont accès à Dieu que par Jésus. Chaque fois qu'il est question de Dieu Père, la relation de Jésus à Dieu est affirmée ou sous-entendue. Cette relation originale s'exprime spécialement dans la formule "mon Père". C'est Matthieu qui en développe systématiquement toute la portée théologique.

---

26. Mt 11,25 ; Lc 10,21 , Mc 14,36 ; Mt 26,39-42 ; Lc 22,42 ; Lc 23,34.46.
27 Mt 7,21 ; 10, 32 ; 12, 50. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer Mt 6,14 à Mt 18,35, Mt 13,43 à Mt 26,29 ou encore Lc 12,32 à Lc 22,29.

Tous les passages de Matthieu comportant "mon Père" recèlent une signification christologique plus ou moins explicite[28]. On trouve également chez les synoptiques, quoique plus rarement, la forme absolue "le Père". Deux passages sont remarquables à cet égard, d'autant que "le Père" y voisine avec "le Fils"[29]. Dans le texte parallèle de Mt 24,36, plusieurs manuscrits omettent l'expression "ni le Fils", qui devait apparaître comme scandaleuse. En Mt 11,27, la résonance subordinatienne semble surmontée au profit du thème (d'allure johannique) de l'élection du Fils à qui le Père donne tout pouvoir pour qu'il le fasse connaître dans le monde. Dans les deux cas, la forme absolue et l'article défini indiquent qu'il s'agit d'une relation unique.

La tradition johannique : l'être-Fils absolu de Jésus

Dans le quatrième évangile, l'usage absolu de "père" et "fils" prédomine largement[30]. La portée trinitaire de l'absolu "le Père" est confirmée par la forme absolue "le Fils". Cette dernière expression semble se rattacher à deux racines différentes : d'une part le thème apocalyptique du Fils, délégué et révélateur de Dieu, d'autre part le thème du Fils dont la dignité est supérieure à celle de l'esclave. Pour l'évangile selon saint Jean, seul Jésus, l'envoyé de Dieu par excellence, donne à la paternité divine son sens original et plénier. Voilà pourquoi le la relation du Verbe incarné avec Dieu revêt une dimension d'éternité[31].

La préexistence du Fils souligne la profondeur du lien qui l'unit à Dieu. Seul le Fils a vu Dieu[32]. Depuis toujours, le Fils est un avec le Père[33]. Mais cette unité a un caractère dynamique et réciproque[34] : c'est le verbe *agapân* qui désigne le mouvement essentiel reliant le Père et le Fils et le Fils au Père. Cette communion active trouve son accomplissement dans la glorification de Jésus et dans l'envoi du Paraclet. Puisque la Révélation est fondamentalement, selon saint Jean, auto-com-

---

28. Cf. p. ex. 16, 17 ; 18, 19.
29. Mc 13,32 (//Mt 26,36 (// Lc 10,22) et Mt 11,27.
30. L'expression *ho Pater* se retrouve aussi en 1 Jn et 2 Jn. Dans l'Apocalypse, *Pater* est toujours associé à un adjectif possessif ("son" ou "mon") qui se rapporte au Christ.
31. Cf. Jn 1,1s. ; 3,13 ; 8,42 ; 16,28 ; 17,24.
32. Jn 1,18 ; 6,46.
33. Jn 6,57; 10,30 ; 17,10.
34. Jn 3,3-5 ; 5,19 ; 8,29.

munication du Père et du Fils, l'accueil ou le refus que chacun réserve à Jésus atteint Dieu lui-même[35]. C'est ce rapport unique qu'exprime le terme de *monogénès* typiquement johannique lorsqu'il s'applique au Verbe de Dieu.

Apprentissage et enseignement de la filialité

Jésus "apprend" à vivre en Fils. Pour ce faire, il pose des actes qui sont autant de ruptures instauratrices. Deux éléments permettent de dépasser les difficultés d'ordre dogmatique résultant de la tension de l'humanité et de la divinité du Fils. D'une part, la distinction entre la vision béatifique de Dieu et la vision immédiate du Père ; d'autre part, le passage d'une christologie seulement pensée en catégories onto-théologiques à une christologie historique, réalisée comme christologie narrative à Vatican II.

La distinction entre vision béatifique et vision immédiate du Père.

J. Dupuis aborde la question, si longuement et âprement disputée au Moyen Age, de la conscience de soi et de la connaissance humaine de Jésus. Ayant rappelé les jalons qui ont ponctué l'émergence et les différentes étapes de la solution de cette question, J. Dupuis, non sans retour à l'Écriture ni de solides appuis sur la christologie de Rahner, propose une voie de solution. Si, en 1943, *Mystici Corporis* affirme encore que le Christ a connu la *visio beata* durant sa vie terrestre[36], l'intimité que Jésus de Nazareth vit avec Dieu n'implique pas cependant que soit postulée la vision béatifique[37].

Jésus a eu non pas la vision béatifique, mais la "vision immédiate du Père durant sa vie terrestre"[38]. Celle-ci repose sur quatre arguments majeurs :

1. Il existe, comme l'attestent des témoignages néotestamentaires, un rapport interpersonnel et immédiat entre le "Fils-comme-homme" et son Père.

---

35. Jn 12,44 ; 14,19 ; 15,23.
36. DH 3812.
37. J. Dupuis, *Homme de Dieu ; Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, (Cogitatio fidei ; 188), p. 180.
38. *Ibid.*

2. Le Jésus prépascal poursuit son chemin kénotique vers le Père jusqu'à la Croix, la gloire étant par définition réservée au temps de sa sortie de l'espace-temps par la Résurrection.

3. Conscience de soi et vision immédiate sont appelées à grandir en Jésus.[39].

4. La vision immédiate terrestre ne devait pas forcément tout englober[39]. Pour être pleinement réalisée, l'assomption salvifique de l'humanité suppose que Jésus soit un "homme complet"[40].

La nature humaine est marquée par l'incomplétude. Ainsi, assumer pleinement l'humanité, donc être un "homme complet", revient, paradoxalement, mais de manière fort logique, à endurer l'incomplétude. Jésus de Nazareth a donc aussi appris à être "fils-comme-homme" pour que le Père puisse le manifester "fils-comme-Dieu" à la foi des apôtres dans la Résurrection.

Le passage à une christologie plus historique et narrative.

Le passage d'une christologie seulement onto-théologique à une christologie historique[41], narrative, permet également de saisir l'apprentissage filial de Jésus de Nazareth. Les christologies des XIXe et XXe siècles sont marquées par un passage des catégories presque exclusivement onto-théologiques à des catégories historiques.

Vatican II pratique, dans cette mouvance, une christologie plus narrative en racontant l'événement Jésus Christ selon les trois dimensions du temps (passé, présent, avenir). La théologie gagnerait à prendre en compte cette évolution[42]. *Lumen Gentium* 1-5 et *Dei Verbum* 1-4 prennent théologiquement acte de ce passage de l'onto-théologique à l'historique-narratif. C'est sur *Dei Verbum* 4 que Hünermann fonde sa thèse 56. L'événement Jésus Christ conduit l'homme des temps nouveaux par-delà le plan du simple savoir et de la systématique vers des catégories de l'existence historique du sujet, qui permettent

39. J. Dupuis, p. 181-183.
40. W. Kasper, op. cit. p. 312s.
41. P. Hünermann, op. cit.
42. P. Hünermann, op. cit. p. 352.

de rendre compte de l'expérience de la réalité comme d'un événement[43].

Fils dans le lien trinitaire

Puisque Jésus Christ, homme libre, assume ce que Dieu a mis en sa créature, il a, comme sujet historique, confié sa liberté à la liberté de Dieu. De cette manière seulement, le mouvement de kénose peut s'expliquer et revêtir son aspect salvifique *pour nous*. En cela, l'être-fils-comme-homme de Jésus n'est pas vécu par lui comme un déterminisme, mais comme le point de départ d'une maturation et d'une prise de conscience. Celle-ci culmine dans l'être-Fils-comme-Dieu qui n'est pas un choix qui s'est imposé à Jésus autrement que dans la rencontre des deux libertés de l'homme et de Dieu. Le *kairos* ne constitue pas la défaite de l'humaine volonté, mais, bien au contraire, la réussite totale de l'amour de Dieu dans un cœur et une conscience d'homme.

Dans le *credo*, Joseph et David disparaissent. Restent Marie, dont Jésus est né, et l'Esprit, par lequel il a été conçu. L'Esprit du Père et du Fils –s Paul parle indifféremment des deux – constitue le lien de donation réciproque du Père et du Fils tout en assurant en même temps leur séparation. Ils sont trois pour que Père et Fils puissent être deux. C'est ainsi l'Esprit, sujet de la connaissance, qui peut introduire le croyant dans la relation Père-Fils.

Le lien entre Jésus le Christ et l'Esprit permet de mettre au jour la césure qui différencie les deux premières personnes de la Trinité. Une christologie du souffle[44], tenant éloignés à même distance adoptianisme et subordinatianisme, met en lumière que toute vie filiale, et donc à commencer par celle de Jésus de Nazareth, est animée par l'Esprit (Rm 8, 14-17 - Ga 4,6)[45].

La paternité de Dieu se révèle dans l'itinéraire singulier de Jésus de Nazareth, de sa naissance à sa mort, du baptême à la résurrection. Le chemin de Jésus, les quatre évangiles ne cessent de le mettre en lumière, est tout entier fait d'abandon et de don. *Donné* à Joseph et

---

43. Ibid., 358.
44. Cf. [illegible] *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, (Cogitatio fidei ; 145) p. 81-95.
45. Cf. Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, 1983, (Jésus et Jésus Christ ; 20) p. 150-151

à Marie, donc à nous tous, Jésus *s'abandonne* à ce Père céleste qui le convie dès l'enfance. *Abandonné* à Dieu Père, il se donne totalement dans la mort avant d'être *redonné* aux hommes par l'Esprit dans la foi pascale. L'être-Fils de Jésus se réalise en cette attitude fondamentale de confiance en Dieu que l'on réputerait naïve ou infantile si elle ne procédait en fait de la conviction profonde que Dieu est *providence*[46]. Croire, c'est savoir que l'on compte pour quelqu'un. Par-delà les liens du sang, Jésus fait le choix de Dieu. Celui-ci ne lui évite pas la mort. Mais il lui garantit la permanence du *lien* de l'amour par lequel Dieu ne cesse d'être *Créateur*.

Michel DENEKEN
Théologien, Strasbourg

46. Cf. M. DENEKEN, *Où donc est votre Dieu ? Parler aujourd'hui de la providence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1999/1

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 91
E.mail:etrmtp%siam@cal.fr

Abonnement 1999 :
France 170 FF
Etranger 190 FF

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

Christian-B. AMPHOUX

Chronique

QU'EST-CE-QUE LA CRITIQUE TEXTUELLE ?

En principe, la critique textuelle est la discipline qui s'occupe de l'établissement d'un texte à partir d'une tradition textuelle composée de manuscrits entre lesquels il existe des variantes. Ce sont, en somme, les "coulisses du texte", selon le mot de Philippe Gruson, dans l'Avant-propos du tout récent cahier Évangile consacré aux Manuscrits de la Bible (n° 102, déc. 1997).

Mais ce qui fait l'intérêt de la critique textuelle appliquée à la Bible est ailleurs : la difficulté même d'établir le texte à partir des manuscrits renvoie à la question plus fondamentale de savoir d'où il vient qu'il existe tant de variantes entre les manuscrits bibliques : s'agit-il seulement des inévitables fautes de copie inhérentes à toute tradition manuscrite ? Ou s'agit-il d'autre chose ; y a-t-il un pluralisme textuel intentionnel dans la transmission du texte biblique, comme le suggère le titre de l'introduction du même Cahier Évangile ; "Du mythe de l'origine au pluralisme textuel" ? Incontestablement, ce pluralisme a existé dans l'Antiquité, et tout aussi incontestablement il a été combattu, notamment quand les communautés se fondant sur la Bible se sont trouvées en situation dominante. Avant notre ère, il existe du Pentateuque deux textes hébreux au moins, celui du Temple de Jérusalem, qui va donner le texte "massorétique", et celui des Samaritains, dont la tradition textuelle est abondante et auquel s'apparentent certains manuscrits trouvés à Qumrân (par exemple, le ms. 4QpaleoExod^{m}) ; il existe également deux textes hébreux de *Jérémie*, dont l'un ne subsiste à Qumrân que sous forme fragmentaire, mais est bien représenté par la Septante, et l'autre est à l'origine du texte "massorétique" et se trouve également attesté par une partie des manuscrits grecs.

La critique textuelle appliquée à la Bible apparaît dès lors comme un traitement des variantes plus ouvert que s'il ne s'agissait que d'éliminer de simples fautes et de reconnaître à chaque fois le "bon" texte.

"Les faits, ce sont les variantes ; le texte, c'est une hypothèse", disait R. Gryson, en introduisant le premier colloque Bible et Informatique à Louvain, il y a quelques années (1985 ; voir Actes du colloque, Paris-Genève, 1986, p. 29). Dès lors, la critique textuelle, par le chemin des variantes, ne mène pas tant aux *origines* du texte qu'à ses *éditions*, c'est-à-dire aux états recensés dans lesquels les livres de la Bible ont été transmis. La critique textuelle ne consiste pas tant à *éliminer* les variantes, qu'à les *interpréter*.

Prenons l'exemple de l'épisode variant de la Femme adultère. L'épisode est aujourd'hui dans toutes les Bibles, il fait partie de l'*Évangile selon Jean* dont il occupe 12 versets (7, 53-8,11), mais il n'en est pas ainsi depuis toujours ; l'épisode manque dans certains manuscrits, il est présent ailleurs dans d'autres, et ceux qui l'attestent à cette place dans *Jean* présentent

entre eux un grand nombre de petites variantes. La critique textuelle ne se réduit pas à la question de savoir s'il faut inclure l'épisode (et sous quelle forme exacte) dans les éditions actuelles de la Bible, elle a pour tâche de rendre compte des variantes qui existent ; et pour cela, elle doit se poser la question de l'histoire du texte. Que s'est-il passé, depuis les origines incertaines jusqu'aux divers états que présentent les manuscrits ? De quand datent ces états ? Où sont-ils réalisés et par qui ? Comment s'enchaînent-ils entre eux ? Quels sont les enjeux des changements opérés ? La critique textuelle, on le voit, sort largement de la préoccupation des sources pour se poser la question de cette forme particulière de l'exégèse qui consiste à faire varier le texte avant de le fixer dans un état qui apparaît parfois comme arbitraire, voire peu cohérent.

Pour faciliter le cheminement de la critique textuelle, le questionnement proposé par Léon Vaganay (*Initiation à la critique textuelle néotestamentaire,* Paris, 1934, 1986², ch. 2) s'organise en trois parties : (1) critique verbale ; (2) critique externe ; (3) critique interne ; il convient désormais d'y ajouter une quatrième partie, l'histoire du texte.

Critique verbale

La critique verbale s'efforce de reconnaître tout ce qui relève de la faute de transmission du texte, de manière à procéder à une première sélection des variantes importantes. En ce qui concerne l'épisode de la Femme adultère, sa présence, son absence ou son déplacement ne sont pas des fautes de copie, mais des variantes liées à un travail de recension. Ainsi, en négligeant dans un premier temps l'examen de détail de l'épisode, nous nous attachons aux grandes variantes qui concernent la présence, l'absence ou le déplacement de l'épisode.

Critique externe

La critique externe examine les attestations de chaque variante et s'efforce de déterminer la date et le lieu des premières apparitions de chacune.

A. Absence de l'épisode :

- le *Diatessaron* (rédigé vers 170, mais disparu) était un témoin de l'absence, d'après le commentaire d'Ephrem (IVᵉ s.) ; le commentaire de *Jean* par Héracléon (vers 160, également disparu), ne devait pas non plus avoir l'épisode ;

- deux papyrus ($\mathfrak{P}^{66}$, $\mathfrak{P}^{75}$) indiquent que l'absence est attestée dès la fin du IIᵉ siècle en Égypte ;

- deux témoins "césaréens", datant du IXᵉ siècle (Θ, 565), attestent cette absence ; le type, parfois divers, existe avant Origène, puisque celui-ci en cite certains passages comme variant par rapport au texte qu'il suit lui-même ; ce type est donc globalement antérieur au deuxième quart du IIIᵉ siècle, ce qui veut dire qu'il existe vers 200, un peu avant ou un peu après ;

- les deux grands onciaux (ou Bibles grecques) copiés au milieu du IVᵉ siècle (ℵ, B) témoignent que l'absence demeure au IVᵉ siècle ; d'autres onciaux montrent que cette absence persiste en grec au Vᵉ s. (T,W), peut-être aussi dans les grands onciaux ici lacuneux (A, C), qui ne semblent pas avoir eu la place d'inclure l'épisode ; VIᵉ s. (N), VIIIᵉ s. (L, ψ), IXᵉ s. (Δ, 0211,33) et même au-delà ; certains témoins grecs (A en particulier) et la syriaque Pechittâ rendent probable que la leçon de l'absence s'est imposée également à Antioche dès le IVᵉ siècle.

L'absence est donc ancienne, puis étendue, tandis qu'elle régresse après le IXe siècle ; en latin, en syriaque et en copte, elle a également une bonne attestation ancienne (IIIe-IVe s.).

B. Présence de l'épisode :

- le Codex de Bèze (D), copié au début du Ve siècle, est le plus ancien témoin grec de la présence : or, son texte est ancien : ses fréquents accords textuels avec Irénée, mais aussi Marcion, Justin, Tatien et Héracléon en font le représentant du seul type de texte connu dès avant 150 ; mais pour autant chacune de ses variantes n'est pas garantie à une date aussi haute ;

- la tradition latine connaît la présence dès le IIIe siècle (it) et celle-ci devient la règle à la fin du IVe siècle, avec la version de Jérôme (vg) ;

- en grec, enfin, la présence s'impose au cours du Moyen-Age (𝔐), mais elle ne s'étend pas à la tradition syriaque.

La présence est en somme apparemment plus ancienne, mais bientôt mise en question, avant de s'affirmer, d'abord en latin, puis plus tardivement en grec.

C. Autre localisation de l'épisode :

- le témoignage de Papias (déb. IIe s.) rapporté par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, 3, 39, 17) atteste que l'épisode est présent, au début du IIe siècle, dans l'*Évangile selon les Hébreux,* qui ne nous est pas parvenu, mais dont il existe quelques citations. En particulier, Jérôme qui dit l'avoir traduit en grec, atteste qu'il s'y trouve la parole de Jésus citée par Ignace d'Antioche (*Smyrn.* 3,2) : "Touchez-moi et voyez, je ne suis pas un démon incorporel", qui a dans *Luc* un parallèle très voisin : "Touchez-moi et voyez, un esprit n'a pas de chair et d'os comme vous constatez que J'ai (24,39). Dans ces conditions, alors que d'autres citations rapprochent plutôt cet écrit de *Matthieu*, on peut envisager que le rédacteur ait disposer d'une des sources de *Luc*, dans laquelle se trouvaient les épisodes de la résurrection corporelle et de la Femme adultère ;

- ap Lc 21, 38 (f^{13}), ap. Jn 21,25 (f^{1})... On retiendra encore ces deux places attestées par des familles de minuscules grecs qui font partie des témoins "césaréens", à côté d'autres attestant l'absence (Θ, 565) ou la présence (28, 700).

Ainsi, vers 200, l'épisode de la Femme adultère existe probablement sous quatre formes : son absence (Égypte), sa présence (d'après D) et son déplacement, soit dans Lc (f^{13}), soit à la fin de Jn (f^{1}).

Critique interne

La critique interne compare d'abord les variantes et tente d'y reconnaître la "variante-source", c'est-à-dire celle à partir de laquelle on peut expliquer l'existence des autres ; puis elle vérifie que la variante-source est bien adaptée à son contexte.

A. La variante-source : c'est dans le cas présent une question insoluble, aucune des variantes en présence ne peut expliquer l'ensemble des autres. Il faut donc décomposer la difficulté.

a) A-t-on ajouté l'épisode ? Tout semble indiquer qu'il s'agit d'un épisode ajouté, donc que l'absence serait première : le vocabulaire (les scribes et les pharisiens), le style (particule δὲ et non οὖν) ne sont pas de *Jean*, mais plutôt des Synoptiques. Mais l'ajout n'est pas pour autant expliqué : il n'y a que deux exemples d'épisodes ayant une telle variante, la Femme adultère et la Finale longue de *Marc* (16,9-20) ; or, dans les deux cas, c'est en Égypte que l'on

constate d'abord l'absence, tandis que la présence est attestée par D et une partie de la Vieille latine, qui présentent souvent un état antérieur du texte évangélique. Pourquoi donc cet ajout, et pourquoi dans *Jean* à cette place ? Ces questions n'ont encore reçu aucune réponse. Renversons l'hypothèse.

b) A-t-on retranché l'épisode ? Il est paradoxal de se demander si un épisode qui n'a ni vocabulaire ni le style de *Jean* a été d'abord présent dans l'évangile, puis retiré. Mais c'est une des difficultés de la critique textuelle : l'absence constatée en Égypte avant 200 n'est pas nécessairement rédactionnelle, elle peut résulter d'une suppression de l'épisode qui aurait été ajouté après la rédaction ; et c'est le cas de figure que nous sommes amené à examiner ici. On peut ainsi accorder la critique externe et la critique interne en envisageant que l'épisode a été retranché à la fin du IIe siècle et qu'il se trouvait dans le plus ancien été connu de *Jean*, au témoignage de D. Mais que faisait-il alors dans *Jean* et d'où venait-il ?

c) La fonction première de l'épisode. L'emplacement de la Femme adultère est très particulier : il prend place au milieu d'un épisode qui se situe au moment de la fête des Tentes à Jérusalem, où Jésus monte en secret, et choisit de se révéler comme étant la Lumière du monde.

Les mots “tentes” et “lumière” sont ici essentiels, car ils permettent, par l'image, de rapprocher l'épisode avec celui de la Transfiguration qui occupe, dans les Synoptiques, une position similaire, dans la partie centrale de chaque livre, entre le ministère de Galilée (qui précède) et celui de Jérusalem (qui suit). Or, dans le Codex de Bèze, les évangélistes se succèdent dans l'ordre *Matthieu - Jean - Luc - Marc*, et dans cet ordre, la position de la Femme adultère occupe le centre rhétorique des quatre évangiles réunis, et pas seulement de *Jean*, comme la Finale longue a la position d'un épilogue des quatre Évangiles, et pas seulement de *Marc*. L'observation que nous faisons est nouvelle, et nous avons longuement vérifié que les évangiles sont composés de telle manière que la Femme adultère correspond bien à leur centre rhétorique commun, à condition que l'ordre des livres soit celui attesté par le Codex de Bèze (voir l'introduction de notre édition de *Matthieu* selon ce manuscrit, L'Isle-sur-Sorgue, le Bois d'Orion, 1996). Autrement dit, la fonction de l'épisode ne s'exerce pas dans le livre de *Jean*, mais dans les quatre livres à la fois : la Femme adultère est un épisode liminaire présent au centre des quatre évangiles dès la première édition dont on ait l'attestation. Ensuite, les évangiles sont séparés, et l'épisode n'a plus de raison d'être : il disparaît alors en égypte ($\mathfrak{P}^{66}$, $\mathfrak{P}^{75}$) ou se trouve relégué en fin de livre (f^{1}) ou encore se trouve maintenu (it). Mais la présence de l'épisode en Lc (f^{13}) demeure encore inexpliquée. Il faut pour cela remonter plus haut encore.

d) L'origine de l'épisode. Avant l'édition attestée par le Codex de Bèze, on sort de la critique textuelle proprement dite, puisqu'il n'y a plus de témoin du texte présent ou absent dans *Jean*. Mais par exception, l'explication d'une des variantes l'exige. Le témoignage de Papias s'avère précieux : d'une part, il atteste l'appartenance de l'épisode à un écrit évangélique qu'il nomme en mentionnant une femme “surprise dans le péché”, ce qui correspond à une variante propre à D, qui emploi le mot de “péché” au lieu de celui d'“adultère” (Jn 8, 3) ; d'autre part, la place particulière donnée à la Femme adultère dans f^{13} s'éclaire de l'existence d'une source commune à *Luc* et à l'*Évangile selon les*

Hébreux : à la fin du IIe siècle, quand la séparation des évangiles a rendu inutile la présence de l'épisode dans *Jean*, il s'est trouvé un réviseur, peut-être à Antioche, pour le réintroduire dans *Luc à l'emplacement correspondant à sa place primitive dans la source de Luc.* Toutes les variantes ont à présent une explication, on peut donc vérifier l'analyse par l'examen du contexte.

B. Le contexte : le vocabulaire et le style de l'épisode ont été repérés comme proches de ceux des Synoptiques, et spécialement de *Luc* ; cela ne veut pas dire que l'épisode soit de *Luc*, mais la relation s'explique d'autant mieux si l'épisode est issu de la tradition lucanienne primitive. En revanche, le rapport avec *Jean* n'est pas confirmé ; il est donc probant de dire qu'avant d'être dans *Jean*, l'épisode de la Femme adultère a fait partie d'une des sources de *Luc* : peut-être celle-ci correspond-elle à une œuvre mentionnée par Origène comme contenant la citation sur le "démon incorporel", la *Doctrina Petri* (la préface du *Peri Archôn* ici invoquée ne nous est parvenue qu'en latin) ou "Instruction de Pierre" ; mais les critiques d'Origène à l'égard de cet écrit ancien ne confirment pas cette assimilation, sans l'écarter absolument.

Histoire du texte

Sur la base des considérations précédentes, une histoire du texte se retrace très simplement, résolvant sans difficulté l'énigme que présentait les variantes de cet épisode.

1) *Avant la rédaction des évangiles,* la Femme adultère appartient à l'une des sources de Luc, d'où elle passe également dans l'*Évangile selon les Hébreux*. La forme exacte de l'épisode et sa portée ne sont pas connues : mais dans l'*Évangile selon les Hébreux*, il a une leçon que l'on retrouve dans D en Jn 8, 3, "péché" au lieu d'"adultère".

2) *Lors de la rédaction des évangiles,* une collection se forme avec les quatre évangiles, et l'épisode est placé au point central des quatre livres réunis : en cette position, la femme adultère devient l'image de la communauté destinataire du message évangélique ; il s'agit d'un épisode liminaire, introduit dans un des livres en fonction d'une donnée rhétorique, et la même analyse vaut alors pour la Finale longue, qui sert d'épilogue aux quatre livres, à la fin de *Marc.* Le texte de cet état de l'épisode est attesté par le Codex de Bèze, principalement.

3) *Au cours du IIe siècle*, l'épisode disparaît de *Jean*, car il n'en fait pas partie, à proprement parler, et les évangiles se trouvent désormais séparés. Héracléon ne le commente pas, Tatien ne l'inclut pas dans le *Diatessaron*, il est ignoré à Alexandrie ; mais quelque part, peut-être à Antioche, il est introduit dans *Luc* avant le récit de la Passion, place qu'il n'occupera que d'une manière éphémère et qu'atteste *f*13. On trouve encore l'épisode relégué à la fin de *Jean* en annexe au livre (*f*1). Il est possible, enfin, que la toute première version latine (Carthage, vers 180) l'ait conservé, mais on n'en connaît qu'un état révisé (ite).

4) *Au IVe siècle,* les éditions de la Bible grecque choisissent toutes l'absence de l'épisode, tant à Césarée et Alexandrie, vers 340, qu'à Antioche, vers 380, d'après les grands onciaux. Mais la Vulgate fait le choix inverse : l'épisode s'intègre ainsi dès le commencement dans la tradition latine, et Jérôme confirme ce choix. Les autres leçons sont abandonnées.

5) Au Moyen Age, l'épisode gagne la tradition grecque, d'où il avait disparu ; mais son absence se maintient, en particulier en syriaque. L'épisode a perdu toute signification forte, il n'est plus qu'un moment du ministère de Jésus parmi d'autres, même si la force du texte reste sensible à chacun.

6) Au XVIe siècle, présent dans les éditions imprimées latines et grecques, il entre dans la division en versets introduite par R. Estienne (1551), au même titre que la Finale longue, devenue celle de *Marc*. La première édition imprimée en syriaque (1555) ne l'a pas, et le doute s'installe au XVIIe siècle, quand on découvre son absence dans un premier manuscrit grec, signalé dans la Polyglotte de Londres (1654-1657).

7) Au XIXe siècle, enfin, la prise au sérieux du Codex *Vaticanus* (1809) et la découverte du *Sinaïticus* (1859) font disparaître l'épisode du texte imprimé des principales éditions, comme au IVe siècle ; mais il est maintenu malgré tout dans l'usage et dans les traductions, sa présence demeurant inexpliquée.

Conclusion

L'exemple choisi de la Femme adultère illustre quelques aspects importants de la critique textuelle.

1) Quel texte lire aujourd'hui ? La première question qui se pose est celle du choix du texte à lire. L'exemple montre que plusieurs choix sont possibles : (1) lire l'*Évangile selon Jean* sans la Femme adultère, en restaurant la continuité entre 7,52 et 8,12, ce qui se fonde sur la tradition grecque du IVe siècle, ordinairement suivie ; (2) ou bien, lire *Jean* avec l'épisode de la Femme adultère en 7,53 - 8,11, en accompagnant cette présence d'une note qui signale la fonction particulière qui a généré son interpolation dans *Jean*, alors que le style en est plutôt lucanien ; des crochets encadrant l'épisode, ou un choix de caractères mettant le passage en évidence seraient un accompagnement utile : (3) on peut encore mettre une note à la fin de Lc 21,38, pour signaler qu'une ancienne tradition introduisait l'épisode ici, en expliquant en deux mots pourquoi. On peut ainsi privilégier plusieurs solutions, ou choisir de les prendre toutes en compte, par le jeu des mots. Mais il ne convient pas de présenter la solution retenue comme la seule possible.

2) Quel est le texte "primitif" ? On voit ensuite la difficulté de répondre à la question du texte "primitif", qui est en principe celui que la critique textuelle doit établir. Le texte à l'époque pré-rédactionnelle est logiquement hors concours, puisqu'il ne s'agit pas encore des évangiles que nous lisons ; le stade du Codex de Bèze doit être également laissé de côté, ou alors il faut en intégrer les principaux éléments, au risque d'entrer dans un dépaysement complet : ordre particulier des quatre évangiles, complémentarité des enseignants, réunion des livres dans un même projet didactique, prise en compte de quelques centaines de variantes... Manifestement, nous ne sommes pas prêts à lire un texte aussi différent. Ensuite, il n'y a plus d'édition qui soit la mère de toutes les autres : concurrence entre Antioche et Alexandrie, à la fin du IIe siècle, sans compter celle de Carthage (en latin) ; concurrence entre Alexandrie, Césarée et Antioche, au cours du IVe siècle, pour ne parler que des éditions déjà mises en évidence. La notion de texte "primitif" n'est pas adaptée au cas de la Bible, si le statut des écrits change, comme nous l'avons montré. La critique textuelle peut retracer l'histoire du texte et en préciser les diverses formes ;

mais elle doit en laisser le choix ouvert. Plusieurs formes du texte peuvent donc être éditées ; le tout est de ne pas les mélanger et d'indiquer les autres en notes ou dans l'apparat critique.

Christian B. AMPHOUX
CNRS (URA 167), Lunel (Aix-Marseille 1)

Lectures complémentaires

Bible et informatique : le texte, Actes du I[er] colloque international de l'A.I.B.I. (Louvain-la-Neuve, sept. 1985), Débora 3, Paris-Genève, Champions-Slatkine, 1986.

L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, 2[e] éd. (C.-B. Amphoux), Paris, Cerf, 1986.

A. Marchadour (éd.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, Colloque de l'ACFEB (Toulouse, sept. 1989), (Lectio divina ; 143), Paris, Cerf, 1990.

Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon scripturaire, le témoignage d'Irénée*, (Cogitatio fidei 4 ; 175), Paris, Cerf, 1993.

B. Ehrman - M. Holmes (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, in Honour of B. Metzger, (Studies and Documents ; 46), Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1995.

C.-B. Amphoux, *l'Évangile selon Matthieu. Codex de Bèze*, texte et trad. française, L'Isle-sur-Sorgue, le Bois d'Orion, 1996.

R. Dupont-Roc - Ph. Mercier, *Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle*, (Cahier Évangile ; 102), Paris, Cerf, déc. 1997.

Comptes rendus

Ali MERAD, **L'exégèse coranique** (Que sais-je ?" ; 3406), P.U.F. Paris, 1998.

L'auteur du "Que sais-je ?" sur *l'Islam contemporain*, témoigne des mêmes qualités dans cette nouvelle livraison, où s'allient l'art de la synthèse et l'évocation des complexités vivantes de la lecture du Coran dans le monde musulman. Inutile d'insister sur la compétence et l'autorité du professeur Merad : on a ici l'expression de la grande tradition de l'islam éclairé. Une fois pour toutes, bien des clichés devraient s'évanouir... Il n'y a jamais eu de lecture unique, monolithique, du Coran en Islam ; l'exégèse coranique est toute une longue histoire, qui se poursuit encore, fort bien dessinée dans ce petit livre. On ne soulignera jamais assez le lourd impact de la domination coloniale sur la vie intellectuelle des dominés, sauf dans quelques secteurs, aussi restreints que privilégiés, très collaborants avec les pouvoirs du moment. Il n'y a pas à s'étonner, après cela, de "la débâcle des illusions et (de) l'irruption de l'inquiétude" (p. 89), ni des crises dont le monde arabe ne s'est pas encore dégagé.

Devant les réticences musulmanes à l'égard des traductions du Coran, réticences qui, en fait, ne sont pas aussi radicales qu'on veut bien le dire, dans certains milieux musulmans comme chez certains non-musulmans - il y eut très tôt dans les premières générations, des traductions au moins partielles -, on est tenté de s'interroger sur l'universalité du message coranique ? Toute traduction n'est pas trahison ; toute lecture, même dans sa propre langue est traduction. La vie de l'esprit se nourrit de traductions. Et c'est le propre de toute écriture de s'offrir aux risques de la traduction. Ce petit livre, qu'il l'ait voulu ou non, en témoigne à chaque page heureusement.

Autre débat, tout d'actualité : l'usage des sciences humaines, et en particulier celles du langage, serait détestable, assurément, s'il touchait au texte, surtout avec la prétention d'"adapter" le Coran à l'époque. Mais s'il s'agit d'une intelligence plus forte, ou plus fine du message ? Ces sciences ne touchent pas aux textes, mais sont de nouvelles exigences pour la raison humaine. Comme le soulignait jadis Mohammed Abdouh, fidèle à l'appel constant du Coran à réfléchir (Coran 16,12ss), le croyant donne sa foi de toute son intelligence.

On aurait envie de poser bien d'autres questions à l'auteur : ce "Que sais-je ?" met en appétit, et en même temps balise bien les pistes de pratique comme de recherche de la communauté musulmane. Outil indispensable pour qui n'est pas musulman et qui veut s'engager dans l'exégèse comparée.

L. Moreau

Isabelle CHAREIRE, **Ethique et grâce, contribution à une anthropologie chrétienne**, Paris, Cerf, 1998, 302 p.

L'ouvrage que nous offre Isabelle Chareire importe à plus d'un titre : par la question posée, qui est centrale en christianisme, par la masse des problèmes soulevés, la sagacité avec laquelle ils sont traités, les dialogues instaurés entre le théologien ("la théologienne", comme aime à dire l'auteur) et les philosophes, par le foisonnement des auteurs convoqués au débat. L'objet de l'ouvrage, conformément à l'intitulé, porte sur la relation de l'éthique à la grâce.

Entendons par grâce la vie donnée par Dieu - gracieusement - sous le mode de la foi, l'espérance et la charité : elle définit l'ordre théologal ; et par éthique, le dynamisme intérieur du sujet dans son désir d'être : ce faisant, elle se distingue de la morale, c'est-à-dire l'ensemble de règles vérifiant, sous la régulation et la responsabilité du sujet, l'intention éthique. Thèse soutenue par l'auteur : le théologal implique une éthique mais ne s'y réduit pas et la transcende ; quant à l'éthique, elle est chargée d'assurer la médiation entre le moral et le théologal.

L'ouvrage comprend trois parties. La première, "Du Dieu moral au Dieu de l'Alliance", établit la problématique en référence à la critique nietzschéenne. Celle-ci s'est dressée contre la dégénérescence du christianisme en une morale fondée sur une logique de l'échange où la vie reçue constitue une dette impossible à rembourser. À cette critique s'oppose la tentative de réponse apportée par G. Morel sous la notion de réciprocité. Cette problématique invitait naturellement à une relecture des Écritures. Vient d'abord l'exposé du lien qui unit l'éthique et la révélation du don dans la première Alliance. Puis, par le salut réalisé en Jésus-Christ, s'éclaire, à la lumière de la révélation trinitaire, le jeu entre éthique et théogalité : "le règne de Dieu advient de lui-même, il n'est pas le produit des efforts humains. Mais son inauguration par le Nazaréen a pour conséquence une exigence éthique".

La deuxième partie, "Du bonheur comme dynamique éthique", constitue une sorte de phase structurelle. S'interrogeant sur la finalité (ou téléologie) de l'agir humain, elle trace d'une main ferme le parcours idéal qui va d'Aristote et sa philosophie du bonheur, à P. Ricoeur, qui conserve cette éthique du bien vivre tout en y aménageant l'instance du devoir (déontologie) selon le modèle kantien, pour arriver à S. Thomas qui inscrit la béatitude finale (voir Dieu) dans la capacité du désir naturel, ce qui permet d'articuler l'éthique sur le théologal.

La troisième partie, "La mise en œuvre éthique et la visée eschatique", est la plus longue et la plus difficile, la plus novatrice aussi. Elle reprend, au regard de la philosophie de P. Ricoeur, toutes les notions précédemment introduites dans le débat pour les soumettre à un examen minutieux : comment nouer le désir et la norme ? La règle d'or, sublimation de l'amitié aristotélicienne, le permet-elle ? Le projet évangélique peut-il intérioriser la Loi divine de telle sorte qu'elle cesse d'être hétérogène à l'être humain ? Que devient l'identité du sujet éthique en christianisme ? Toute ces questions sont examinées en profondeur. Je signale comme particulièrement intéressant le dernier chapitre, qui aborde de front le rapport entre éthique et eschatologie. C'est la foi au Crucifié-Ressuscité qui en assure le lien et permet d'assumer le tragique de l'histoire sans l'évacuer ni réduire le christianisme à une éthique (p. 204). Les pages sur l'unité analogique de

l'agir (i.e. sa distribution entre les actes de communion à Dieu et l'œuvrer des œuvres dans l'histoire) nous ont paru particulièrement éclairantes : “Le soi chrétien advient dans la réception de son être, comme grâce, et l'actualisation de celui-ci dans la suite pratique de Jésus-Christ” (p. 284).

La solide articulation de la théologie et de la philosophie, trop rare pour ne pas être honorée, recommande cet ouvrage au lecteur. La foule des auteurs appelés à déposer fera de ce livre une mine pour les étudiants, propre à satisfaire dans un premier temps leur soif de connaissance. Mais l'accumulation de ces multiples points de vue a son revers, celui que l'on rencontre dans les œuvres de Ricoeur. Dans les deux cas, l'auteur se présente comme un joueur d'échecs qui manœuvre les différentes pièces sur l'échiquier tout en préservant son Roi (ou sa Reine). On souhaiterait parfois que ce Roi (ou cette Reine) se découvre et, quittant la compagnie des auteurs, fasse retour au réel, à la chose en question, ne se fiant qu'à l'ordre des raisons. En revanche, on aimerait que l'Écriture soit citée dans le texte et non à travers le chiffre des versets. Enfin, remarque impertinente, “la théologienne” pratique à mon sens une féminisation abusive des termes de la langue, interdisant la vocalisation de son texte, exemple : “L'amour est commandement pour autant qu'il est injonction de la bouche de l'amant(e) pris(e) lui-même (elle-même) par l'amour qu'il (elle) exige de l'aimé(e)” (p. 234). Par bonheur, les mots n'ont pas de sexe...

F. Genuyt

Pierre-Marie BEAUDE (dir.), **La Bible en littérature**, Actes du colloque international de Metz, Ed. du Cerf., 1997, 365 pages.

Ce livre est composé de deux parties de caractère très différent.

La première partie présente une série d'auteurs de la littérature de langue française qui ont puisé dans la Bible les matériaux de romans, nouvelles, poèmes. Ces auteurs sont étudiés par les participants d'un colloque d'universitaires ; chacun de ceux-ci donnant un aperçu d'une œuvre choisie par lui-même. Ces œuvres sont plus ou moins intéressantes, choisies quelquefois pour étonner ou provoquer. Certaines d'entre elles présentent des aspects de bouffonerie, de blasphème, de révolte. D'autres textes plus sérieux, sont analysés avec beaucoup d'honnêteté, mais présentés de manière assez scolaire.

La deuxième partie de cet ouvrage est consacré à une série d'études historiques, linguistiques, exégétiques, théologiques. Dans cette partie, je relève deux articles qui échappent à la médiocrité générale : celui de Alain Marchadour qui utilise une citation de Catherine Chalier (prise dans son étude sur Lévinas) pour cadrer sa recherche sur l'historique de Genèse 2-3. Soulignant l'importance de ce qui précède ce récit, il met en évidence certains aspects similaires de notre récit biblique et du récit de “Gilgamesh”, et fait un parallèle avec Ezéchiel 28. Il signale l'utilisation de Genèse 2-3 dans les livres de la Sagesse et de Siracide. L'auteur conclut son étude par plusieurs “ouvertures d'interprétation”. Un autre article très intéressant, solide et d'une grande clarté est à signaler : celui d'Antoine Delzant. Le philosophe questionne : “Qui suis-je ? une personne, un sujet ? Non, mais d'abord une sensibilité. Nous passons trop vite à l'abstraction”. Il

faut avoir avec les choses “une gourmandise discrète”. C’est ainsi que par un beau développement l’auteur définit la “relation”. S’appuyant sur E. Lévinas, il analyse cette relation à Dieu au travers des paroles vivantes de la Bible. C’est un texte intelligent qui va à l’essentiel et laisse place avec respect à ceux qui ne s’attacheront qu’à l’aspect littéraire de la Bible.

L. REVELLIN

Patrice de la Tour du Pin, **Chemin de Croix**, Ed. St Augustin, Saint Maurice (Suisse) - Février 1998, 35 pages.

C’est une très belle plaquette qui vient d’être éditée. Elle présente une quinzaine de poèmes de Patrice de la Tour du Pin. Ces poèmes ont été composés en 1946 à l’occasion d’un pélerinage, à Lourdes, des rescapés des camps nazis. Lui-même avait vécu une dure captivité dans un oflag de Silésie.

- Chaque station de la passion du Christ est actualisée par la souffrance de la chair et de l’âme de ces victimes innombrables.

- Chaque station est une prière, contemplant l’amour du Fils, une confession du mal qui le meurtrit, une promesse de partager l’effort, l’espoir et la foi.

“Et depuis ce temps-là,
les Enfants de lumière
Perpétuent la passion du Seigneur”

- A chaque station, la Promesse est répétée :

“Quand j’aurais été élevé de terre,
j’attirerai à moi tous les hommes”
Jean I2, 32

Et à chaque page, le regard rencontre un vitrail de Paul Monnier qui le porte à méditer sur ces souffrances et ces promesses. Les couleurs sont puissantes où dominent le rouge de la passion, l’or de la gloire présente par la foi, et le bleu profond de la nuit.

L. REVELLIN

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1999

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1999 vous donne droit aux n°s 241-244.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

(20041-01007-0303878A038-43)

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9863 - 1er trimestre 1999 - Commission paritaire : N° 50.845